Jahrbuch für Philoſophie und phänomenologiſche Forſchung

In Gemeinſchaft mit

M. GEIGER-München, A. PFÄNDER-München,
M. SCHELER-Cöln

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

Fünfter Band

Halle a. d. S.
Verlag von Max Niemeyer
1922

Digitized by Google

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.

Digitized by Google

Inhalt.

Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften.

Von Edith Stein (Breslau).

Seite

Vorwort 1

Erste Abhandlung: Psychische Kausalität.

Einleitung 2

I. Kausalität im Bereich der reinen Erlebnisse 7
- § 1. Ursprünglicher und konstituierter Bewußtseinsstrom 7
- § 2. Erlebnisgattungen und Einheit des Stromes 9
- § 3. Berührungs-Assoziation 11
- § 4. Kausale Bedingtheit der Erlebnisse 12

II. Psychische Realität und Kausalität 18
- § 1. Bewußtsein und Psychisches 18
- § 2. Der psychische Mechanismus 22
- § 3. Kausalgesetze und Determination des Psychischen 28

III. Geistiges Leben und Motivation 34
- § 1. Motivation als Grundgesetzlichkeit des geistigen Lebens 34
- § 2. Motivation im Bereich der Kenntnisnahmen; die »Zuwendung« 41
- § 3. Stellungnahmen, ihre Annahme und Ablehnung 42
- § 4. Freie Akte 46

IV. Trieb und Streben 54
- § 1. Strebungen und Stellungnahmen 54
- § 2. Die Struktur der Triebe 58
- § 3. Motivation des Strebens 61
- § 4. Streben und Wollen 63

V. Ineinandergreifen von Kausalität und Motivation 66
- § 1. Kausale Bedingtheit von Akten 66
- § 2. Beeinflussung des psychischen Mechanismus durch Erlebnisgehalte 67
- § 3. Zusammenwirken von Kausalität und Motivation. Sinnliche und geistige Lebenskraft 71
- § 4. Kausalität und Willenswirkung 79
- § 5. Das Problem der Determination 84

Schluß 105

Anhang 107
- I. Über die Möglichkeit einer Deduktion der psychischen Kategorien aus der Idee einer exakten Psychologie 107
- II. Münsterbergs Versuch der Begründung einer exakten Psychologie 111

481787

(1922)

Digitized by Google

Zweite Abhandlung:
Individuum und Gemeinschaft.

Seite

Einleitung 116

I. Der Erlebnisstrom der Gemeinschaft 119
§ 1. Die Struktur des Gemeinschaftserlebnisses 119
§ 2. Elemente des Erlebnisstroms 130
a) Sinnlichkeit und sinnliche Anschauung 130
b) Kategoriale Akte 136
c) Gemütsakte 141
d) Einordnung der Gemeinschaftserlebnisse in überindividuelle Erlebnisströme 149
§ 3. Die Verknüpfung der Erlebnisse im Strom 150
a) Assoziation 151
b) Motivation 152
c) Kausalität (mit Exkurs über psychische Ansteckung S. 158 ff.) 155
d) Willenswirkung 171

II. Gemeinschaft als Realität, ihre ontische Struktur 175
§ 1. Die Gemeinschaft als Analogon einer individuellen Persönlichkeit 175
§ 2. Die Lebenskraft der Gemeinschaft und ihre Quellen 180
a) Die Lebenskraft als Gemeinschaftseigenschaft 180
b) Die Lebenskraft der Individuen als Quelle für die Lebenskraft ihrer Gemeinschaft 182
c) Außenstehende als Kraftquelle für die Gemeinschaft; mittelbare Einwirkungen 184
d) Die Bedeutung sozialer Stellungnahmen für die Lebenskraft der Gemeinschaft 188
e) Objektive Quellen der Lebenskraft 194
§ 3. Psychische Fähigkeiten und Charakter der Gemeinschaft 200
a) Das Fehlen niederer psychischer Vermögen in der Psyche der Gemeinschaft 201
b) Intellektuelle Fähigkeiten 203
c) Die spezifischen Charaktereigenschaften, »Seele« und »Kern« der Person 204
§ 4. Das Fundierungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft 215
a) Gemeinsamkeit der Erlebnisstruktur als Grundlage sozialer Verbände 216
b) Individuum und Masse; »Massen-Ansteckung« 217
c) Individuum und Gesellschaft 229
d) Individuum und Gemeinschaft 235
aa) Organische Natur der Gemeinschaft 236
bb) Charakter der Gemeinschaft und typischer Charakter der Gemeinschaftsglieder 236
cc) Die Genesis der Gemeinschaft. Wechselseitige Abhängigkeit von Individuum und Gemeinschaft 238
dd) Charakter, Seele und Geist der Gemeinschaft 246
ee) Verschiedene Typen von Gemeinschaften 249
ff) Vertreter des Gemeinschaftstypus und Träger des Gemeinschaftslebens 252

Digitized by Google

Seite
e) Mischformen von sozialen Verbänden 256
f) Die sozialen Typen 264
Schlußbetrachtung: Die prinzipielle Scheidung von psychischem und geistigem Sein, Psychologie und Geisteswissenschaften 267

Intuition und Intellekt bei Henri Bergson.

Von Roman Ingarden (Warschau).

Einleitung 285

I. Teil. Darstellung der Bergsonschen Lehre.

I. Abschnitt. Die Problematik 286
Einleitung 286
1. Kapitel. Zwei Aspekte des Bewußtseins 287
2. Kapitel. Das Problem der Intuition 295
II. Abschnitt. Der Intellekt 303
Einleitung 303
1. Kapitel. Die psychologische Betrachtung 306
1. Die äußere Wahrnehmung 306
2. Die Genese der allgemeinen Ideen 334
2. Kapitel. Die entwicklungspsychologische Betrachtung des Intellektes 337
3. Kapitel. Die metaphysische Genese des Intellektes und der Materie 351
4. Kapitel. Allgemeine Zusammenfassung und Konsequenzen . . . 365
III. Abschnitt. Die Intuition 375
Einleitung 375
1. Kapitel. Die psychologische Betrachtung der Intuition 376
2. Kapitel. Die entwicklungstheoretische Betrachtung der Intuition. Die Methode 390

II. Teil. Versuch einer Kritik der Bergsonschen Erkenntnistheorie.

Einleitung 396
I. Abschnitt. Kritische Vorarbeiten 398
1. Kapitel. Die Kategorien und das Wesen 398
2. Kapitel. Kritische Untersuchung der Bergsonschen Auffassung der intellektuellen Erkenntnis 423

Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis.

Von Dietrich von Hildebrand (München).

I. Teil. Einführung in das Problem.

1. Formulierung des Problems 462
2. Genauere Bestimmung der hier in Frage kommenden Werterkenntnis 466
a) Der Gegenstand des sittlichen Werterkennens 466
b) Intuitives Werterfassen und Werterkennen 467
c) Wertsehen und Wertfühlen. Tiefe des Wertfühlens 469

Digitized by Google

Seite
d) Das Kennen von Werten 473
e) Die besondere Funktion des »Gewissens« gegenüber dem Werterfassen 477
f) Anwendung des Vorhergehenden auf unsere Fragestellung . . . 480
3. Allgemeine Charakteristik der Wertblindheit 481

II. Teil. Die Wertblindheit in ihren verschiedenen Grundformen.

1. Die Subsumptionsblindheit 486
a) Das Phänomen der Subsumptionsblindheit. Die wertverdunkelnde Wirkung des Interesses 486
b) Die wertverdunkelnden Faktoren. Objektive und subjektive Fundamente der Blindheit 488
c) Notwendige Unbewußtheit der wertverdunkelnden Faktoren . . 493
d) Genauere Angabe dieser »Unbewußtheit«. Die aktuellen, überaktuellen und »unbewußten« Stellungnahmen 494
e) Zusammenfassendes über die Subsumptionsblindheit 498
2. Die Erblindung für Werte durch Abstumpfung 502
3. Die partielle Blindheit für sittliche Werttypen 506
a) Das Phänomen der partiellen Wertblindheit 506
b) Konstitutive partielle Blindheit und Verdunkelungsblindheit . . 511
4. Die totale konstitutive Blindheit für sittliche Werte 514
a) Das Phänomen der totalen Wertblindheit 514
b) Wertgleichgültige und wertfeindliche Blindheit 516
c) Die Fundamente der totalen Blindheit 518
d) Der »Stellungnahmecharakter« bei den Grundhaltungen 520

III. Teil. Die verschiedenen Arten von Tiefe in der Person und das Wesen der Grundhaltung.

1. Die verschiedenen Arten von personaler Tiefe und ihre Beziehungen zueinander 524
a) Spezifische und qualitative Tiefe 524
b) Das »Tiefgehen« und die Rolle, die etwas in der Person spielt . 526
c) Die der Grundhaltung eigene Tiefe 533
d) Die Tiefe als Erlebnistranszendenz und »Dauer« 537
e) Das Verhältnis des Erlebnistranszendenten zu dem Erlebnisimmanenten 540
f) Die Tiefe als Seinsstufe 544
Das Wesen der Grundhaltung 547
a) Die Stellung der Grundhaltung in der Person 547
b) Die moralische Grundintention und ihre Beziehung zur Grundstellung 550
§ 1. Die »unbewußte« Grundstellung und die moralische Grundintention 550
§ 2. Die Wirkung der moralischen Intention als solcher auf die Grundstellung 561
§ 3. Die Modalitäten der Grundintention 564
§ 4. Die umformende Wirkung der moralischen Grundintention . 569

Digitized by Google

Seite

§ 5. Die Abhängigkeit der moraliſchen Grundintention von der Grundſtellung 573
§ 6. Die »Tiefe« der Grundſtellung und ihre Bedeutung 575
§ 7. Die Herrſchaftsgrade der moraliſchen Grundintention . . . 577
§ 8. Weſensmäßige Abhängigkeit der gemachten Unterſcheidungen von der qualitativen Beſchaffenheit der Perſon 578

IV. Teil. Die verſchiedenen moraliſchen Zentren.

1. Exkluſivität und Harmonie im Reich der Stellungnahmen 580
a) Die im Antwortscharakter fundierte Unverträglichkeit 580
b) Die rein qualitative Unverträglichkeit 582
c) Der Urſprungsort der qualitativen Unverträglichkeit. Die drei moraliſchen Zentren 583
2. Die einheitliche Wurzel aller Sittlichkeit 584
a) Das wertſuchende »Ich« 584
b) Höhenunterſchied der Tugenden trotz ihrer gemeinſamen Wurzel 587
3. Die doppelte Wurzel des Unſittlichen und ihr Verhältnis zum wertſuchenden Ich 588
a) Hochmut und Begehrlichkeit 588
b) Verhältnis des wertſuchenden Ich und der beiden negativen Zentren. Unverträglichkeit und reale Koexiſtenz 590

V. Teil. Schluß. Das Verhältnis von ſittlichem Sein und dem Erfaſſen ſittlicher Werte . . . 593

1. Fundierendes und Fundiertes im Verhältnis von Sittlichkeit und ſittlicher Werterkenntnis 594
2. Die bindende Natur der Fundierung 601

Bemerkungen zu den Zenoniſchen Paradoxen.

Von Alexander Koyré (Paris).

§ 1. Einleitung 603
§ 2. Die Zenoniſchen Argumente 604
§ 3. Gleichwertigkeit der möglichen Interpretationen 605
§ 4. Die finitiſtiſche Hypotheſe von Evellin 607
§ 5. Noëls materielle Kritik 608
§ 6. Bergſon 610
§ 7. Analyſe der Bergſoniſchen Argumente 611
§ 8. Analyſe der Argumente Noëls 613
§ 9. Der Sinn der Zenoniſchen Argumente 615
§ 10. Das Unendliche — Descartes 617
§ 11. Die Paradoxe des Unendlichen — Bolzano 619
§ 12. Georg Cantor 620
§ 13. Das Unendliche und das Continuum 622
§ 14. Bewegung 624
§ 15. Bewegung und Ruhe 626
Schluß 627

Digitized by Google

Digitized by Google

Beiträge zur philoſophiſchen Begründung der Pſychologie und der Geiſteswiſſenſchaften.

Von

Edith Stein (Breslau).

Edmund Huſſerl zum 60. Geburtstag gewidmet.

Vorwort.

Die folgenden Unterſuchungen ſtellen es ſich zur Aufgabe, von verſchiedenen Seiten her in das Weſen der pſychiſchen Realität und des Geiſtes einzudringen und daraus die Grundlage für eine ſachgemäße Abgrenzung von Pſychologie und Geiſteswiſſenſchaften zu gewinnen. Die Probleme, deren Löſung hier angeſtrebt wird, ſind bereits in meiner Diſſertation »Zum Problem der Einfühlung«[1]) aufgetaucht. Im Zuſammenhang der Analyſe der Erfahrung von fremder Subjektivität ſah ich mich genötigt, die Struktur der menſchlichen Perſönlichkeit in ihren Grundzügen zu ſkizzieren, ohne in dieſem Rahmen eine vertiefte Unterſuchung der komplizierten Fragen dieſes Problemkreiſes in Angriff nehmen zu können. Die erſte der beiden folgenden Unterſuchungen unternimmt es nun, die doppelte Grundgeſetzlichkeit, die in einem pſychiſchen Subjekt von ſinnlich-geiſtigem Weſen zuſammenwirkt – Kauſalität und Motivation – klar herauszuarbeiten. Die zweite Unterſuchung erweitert die Betrachtung vom iſolierten pſychiſchen Individuum auf die überindividuellen Realitäten und ſucht dadurch weitere Einblicke in die Struktur des geiſtigen Kosmos zu erzielen. Die Schlußbetrachtung wertet die Ergebniſſe der beiden Unterſuchungen für die entſprechenden wiſſenſchaftstheoretiſchen Probleme aus.

Es bleibt mir noch übrig, ein paar Worte zur Aufklärung über das Verhältnis meiner Unterſuchungen zur Gedankenarbeit E. Huſſerls zu ſagen. Ich bin Herrn Profeſſor Huſſerl faſt zwei Jahre lang bei der Vorbereitung großer Publikationen behilflich geweſen, und in dieſer Zeit haben mir alle ſeine Manuſkripte aus

1) Freiburger Diſſertation. Halle 1917.

Digitized by Google

den letzten Jahrzehnten zur Verfügung gestanden (darunter auch solche, die sich mit dem Thema der Psychologie und der Geisteswissenschaften beschäftigen). Es ist selbstverständlich, daß von den Anregungen, die ich auf diesem Wege und in vielen Gesprächen empfing, maßgebende Einflüsse auf meine eigenen Arbeiten ausgegangen sind. In welchem Umfange das der Fall gewesen ist, das vermag ich heute selbst nicht mehr zu kontrollieren. Im einzelnen Belege durch Zitate zu geben, war mir nicht möglich, einmal, weil es sich um ungedrucktes Material handelt, dann aber auch, weil ich mir sehr oft nicht darüber klar war, ob ich etwas als eigenes Forschungsergebnis anzusehen hätte oder als innere Aneignung übernommener Gedankenmotive.

I. Abhandlung.

PSYCHISCHE KAUSALITÄT.

Einleitung.

Eine fast unübersehbare Literatur liegt bereits vor, die sich mit dem Thema der psychischen Kausalität beschäftigt. Begreiflicherweise, da mit diesem Problem höchste philosophische Fragen – metaphysische und erkenntnis- bzw. wissenschaftstheoretische – verknüpft sind.

In dem alten Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus taucht die Frage auf, ob das menschliche Seelenleben – ganz oder doch einem Teil seines Bestandes nach – dem großen Kausalzusammenhang der Natur eingeordnet ist. Das Problem wird allerdings nicht immer so gestellt. Mancherlei und recht Verschiedenes geht unter den Titeln »Freiheit« und »Notwendigkeit« durcheinander: bald handelt es sich um die Abhängigkeit des Willens von der theoretischen Vernunft, bald um die Abhängigkeit des menschlichen vom göttlichen Willen, bald um die allgemeine Kausalgesetzlichkeit. In der neueren Literatur jedoch dreht es sich im wesentlichen um die letzte Frage. Freilich ist auch diese keineswegs eindeutig. Einmal betrifft sie das Problem, so wie wir es hier stellten, die Einordnung des Psychischen in *den einen* Zusammenhang der Natur: dann tritt sofort in den Mittelpunkt die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Psychischem und Physischem, und zwar zumeist in der historischen Form der Auseinandersetzung zwischen psychophysischem Parallelismus und Wechselwirkungstheorie. Daneben und meist im Zusammenhang mit dieser Streitfrage wird das andere Problem erörtert, ob

Digitized by Google

vielleicht das Psychische seinen eigenen, der Gesetzlichkeit der physischen Natur analogen Notwendigkeitszusammenhang hat. Im Sinne der alten Psychologie sind es dann die Assoziationsprinzipien, die als Naturgesetze des Psychischen aufgefaßt werden; in neuerer Zeit hört man öfters die Motivation als »Kausalität des Psychischen« bezeichnen (dies besonders, wo es sich um die Frage der »Notwendigkeit« des historischen Geschehens handelt). Ohne Zweifel ist in den vielen Untersuchungen, die diesen Problemen gewidmet wurden, vieles Wertvolle herausgestellt worden. Wenn wir in den folgenden Betrachtungen trotzdem nicht an diese Untersuchungen anknüpfen, sondern ganz von vorn beginnen und einen neuen Zugang suchen, so hat das seine guten Gründe. Eine systematische Klärung der psychischen Kausalität ist ausgeschlossen, solange man nicht wenigstens einige Klarheit darüber hat, was das »Psychische« und was »Kausalität« ist. Daran fehlt es aber in der vorliegenden Literatur noch völlig.

Der Kausalbegriff hat sich noch heute nicht von dem Schlage erholt, den ihn Humes vernichtende Kritik versetzte (trotz des skeptischen Widersinns in seiner Methode, die auf Grund einer kausalen Betrachtung den Kausalbegriff auflöst). Der Geist der Humeschen Kritik ist in allen modernen Behandlungen des Problems durchzuspüren – trotz Kant und der »endgültigen Lösung«, die man ihm zuzuschreiben pflegt. Und das ist gar kein Wunder. Denn was Hume suchte und schließlich als unauffindbar zu erweisen glaubte – das Phänomen der Kausalität –, das hat auch Kant nicht aufgezeigt. Er teilt vielmehr offenbar in diesem Punkte Humes Ansicht und folgert aus der Unaufweisbarkeit der Kausalität, die er anerkennt, die Notwendigkeit, die Untersuchung auf einem ganz anderen Boden fortzuführen. Er deduziert Kausalität als eine der Bedingungen der Möglichkeit einer exakten Naturwissenschaft, er zeigt, daß Natur im Sinne der Naturwissenschaft ohne Kausalität nicht denkbar ist. Das ist ein unanfechtbares Ergebnis, aber es ist keine Erledigung des Kausalproblems und keine befriedigende Antwort auf Humes Frage. Hume kann nur auf seinem eigenen Boden überwunden werden oder richtiger: auf dem Boden, auf dem er seine Betrachtung durchzuführen suchte, den er selbst aber nicht genügend methodisch zu sichern vermochte. Er geht aus von der Natur, wie sie sich den Augen des naiven Betrachters darbietet: in dieser Natur gibt es eine ursächliche Verknüpfung, eine notwendige Abfolge des Geschehens. Welcher Art das Bewußtsein von dieser Verknüpfung und ob es ein vernünftiges ist, möchte

Digitized by Google

er unterſuchen. Und nur eine voreilige Theorie über die Natur des Bewußtſeins und ſpeziell der Erfahrung hindert ihn daran, die aufweisbaren Zuſammenhänge zu finden, die er ſucht, und verführt ihn am Ende dazu, die Phänomene wegzudeuten, von denen er ausgegangen iſt und ohne die ſeine ganze Frageſtellung unverſtändlich wäre. Auf dieſe Frage, die doch ohne Zweifel ein echtes Erkenntnisproblem aufweiſt, vermag eine Betrachtung wie die Kantiſche, der es nur um eine »natura formaliter ſpectata« zu tun iſt, keine Antwort zu geben. Sie kümmert ſich nicht um die Phänomene, und die Kauſalität, die ſie deduziert, iſt eine Form, die eine mannigfache Ausfüllung zuläßt; ſie beſagt nur eine notwendige Verknüpfung in der Zeit; welcher Art aber dieſe Verknüpfung iſt, das kann uns eine »tranſzendentale Deduktion« in Kants Sinne nicht lehren. Dazu bedarf es einer Methode der Analyſe und Beſchreibung der Phänomene, d. h. der Objekte in der ganzen Fülle und Konkretion, in der ſie ſich uns darbieten, und des ihnen entſprechenden Bewußtſeins. Nichts anderes als dieſe Methode, auf die die recht verſtandene Humeſche Problemſtellung hindrängt, iſt Huſſerls Phänomenologie, deren Richtlinien in den »Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologiſchen Philoſophie«[1]) niedergelegt ſind. Nur auf dem Boden der Phänomenologie ſcheint mir demnach eine fruchtbare Behandlung auch der pſychiſchen Kauſalität möglich zu ſein. Es wäre natürlich eine große Erleichterung, wenn wir uns bei dieſer Betrachtung auf eine vorliegende phänomenologiſche Analyſe der Kauſalität im Bereich der materiellen Natur ſtützen könnten. Grundlegende Erörterungen darüber enthält der unveröffentlichte II. Teil der »Ideen«; ferner liegt uns eine ebenfalls noch nicht veröffentlichte Arbeit von Erika Gothe über Humes Behandlung des Kauſalproblems vor. An dieſe Grundlagen knüpfen wir an, wo wir genötigt ſind, die materielle Kauſalität für unſere Unterſuchung in Betracht zu ziehen.

Der zweite Grund, der uns von einer Anknüpfung an irgendwelche nichtphänomenologiſche Unterſuchungen abſehen läßt, iſt die herrſchende Unklarheit über den Begriff des Pſychiſchen. Zwar ſetzt ſich jedes Lehrbuch der Pſychologie in einem einleitenden Kapitel mit dieſem Begriff auseinander, und in den letzten Jahrzehnten ſind hochbedeutſame Werke ſeiner Klärung gewidmet worden (ich denke etwa an Brentano, Münſterberg, Natorp). Aber faſt alle dieſe Bemühungen leiden an einem Grundfehler: an der

1) Jahrbuch für Philoſophie und phänomenologiſche Forſchung Bd. I, 1913. Später nur als »Ideen« zitiert.

Digitized by Google

Verwechſlung von Bewußtſein und Pſychiſchem.[1]) Erſt wenn man dieſe Scheidung reinlich herausgearbeitet hat – und das war ein entſcheidender Schritt bei der Ausbildung der phänomenologiſchen Methode –, kann man richtig auswerten, was in jenen früheren Werken an wertvollen Ergebniſſen zutage gefördert worden iſt.[2])

Auf der verlangten Scheidung von Bewußtſein und Pſychiſchem nämlich beruht die Abgrenzung von Phänomenologie und Pſychologie, die Huſſerl in den »Ideen« und ſchon vorher in ſeinem Logos-Artikel über »Philoſophie als ſtrenge Wiſſenſchaft«[3]) durchführte. Pſychologie im Sinne dieſer Abgrenzung und zugleich im Sinne der Pſychologen, die ſie naiv betreiben und keine erkenntniskritiſchen Betrachtungen über ihr Verfahren anſtellen, iſt eine »natürliche« oder »dogmatiſche« Wiſſenſchaft, theoretiſche Erforſchung beſtimmter Gegenſtände, die wir in »der Welt« vorfinden, in unſerer Welt, in der wir leben und deren Exiſtenz erſtes Dogma und ſelbſtverſtändlichſte ungeprüfte Vorausſetzung aller unſerer Betrachtungen iſt. In dieſer Welt begegnen uns neben materiellen Dingen und lebenden Organismen auch Menſchen und Tiere, die außer dem, was ſie mit Dingen und bloßen Lebeweſen gemein haben, noch gewiſſe Eigentümlichkeiten zeigen, die ſie allein auszeichnen. Die Geſamtheit dieſer Eigentümlichkeiten nennen wir das Pſychiſche, und ſeine Erforſchung iſt Aufgabe der Pſychologie.

Die Welt aber, auf der in natürlicher Einſtellung unſer Blick ruht, mit allem, was darinnen iſt, iſt Korrelat unſeres Bewußtſeins – ſo lehrt die reflektierende Betrachtung. Jedem Gegenſtand und jeder Gattung von Gegenſtänden entſprechen beſtimmt geartete Bewußtſeinszuſammenhänge. Und umgekehrt: wenn beſtimmt geartete Bewußtſeinszuſammenhänge ablaufen, ſo muß mit Notwendigkeit dem Subjekt dieſes Bewußtſeinslebens eine beſtimmt geartete Gegen-

1) Erſt während des Druckes dieſer Abhandlung wurde mir M. Geigers »Fragment über den Begriff des Unbewußten und die pſychiſche Realität« (Bd. IV dieſes Jahrbuchs) zugänglich. Es iſt mir daher nicht möglich, hier daran anzuknüpfen.

2) Eine ſcharfe Abgrenzung von Bewußtſein und Pſychiſchem findet ſich allerdings bei H. Bergſon, z. B. »Matière et mémoire« S. 150ff. Sie iſt aber ſo verwoben mit ſeiner Theorie von der Handlungsrelativität der intellektuellen Erkenntnis, daß eine Auseinanderſetzung mit dieſer Theorie erforderlich wäre, um den wertvollen Kern ſeiner Lehre herauszuſchälen. Auch ſeine Ausführungen können uns daher nicht als Ausgangspunkt für unſere Unterſuchung dienen. Wir ſehen uns vielmehr wieder auf das angewieſen, was von phänomenologiſcher Seite bereits vorliegt.

3) Logos Bd. I.

Digitized by Google

ſtändlichkeit erſcheinen. Das beſagt die Lehre von der »Konſtitution der Gegenſtände im Bewußtſein«. Eine ideale Geſetzlichkeit regelt die Zuſammenhänge von konſtituierendem Bewußtſein und konſtituierten Gegenſtänden. Die Erforſchung dieſer Geſetzlichkeit iſt die Aufgabe der reinen tranſzendentalen Phänomenologie: ſie hat zum Gegenſtande das Bewußtſein mit allen ſeinen Korrelaten. In die Reihe dieſer Korrelate gehört u. a. auch das Pſychiſche, das den Gegenſtand der Pſychologie bildet. Es iſt wie die ganze natürliche Welt in geregelten Bewußtſeinszuſammenhängen konſtituiert.

Unter dem Mangel an Klarheit über den Begriff des Pſychiſchen müſſen natürlich auch die Erörterungen über die pſychiſche Kauſalität leiden, und wir könnten nichts daraus verwenden, ohne es vorher einer kritiſchen Prüfung zu unterziehen, um feſtzuſtellen, in welche Sphäre es gehört. Statt deſſen ziehen wir es vor, unmittelbar an die Sachen ſelbſt heranzugehen, und zwar wollen wir mit einer Betrachtung des Bewußtſeins beginnen und zunächſt ſehen, ob wir hier ſo etwas wie Kauſalität aufweiſen können.

Einleitend müſſen wir noch folgendes vorausſchicken: die natürliche Welt, die als Ausgangspunkt diente, um das Forſchungsgebiet der Phänomenologie zu gewinnen, erſchöpft nicht die Geſamtheit der Bewußtſeinskorrelate. Die reflektierende Betrachtung erſchließt uns neue Schichten von konſtituierten Objekten niederer Stufe (»Noemata« in der Sprache der »Ideen«): ſo werden wir z. B. von d e m Ding der Natur, das eines und dasſelbe iſt für alle erfahrenden Individuen, zurückgeführt auf das Ding, wie es ſich dem jeweilig erfahrenden Individuum darſtellt; von dem vollen materiellen Ding können wir das «Phantom« ablöſen, die ſinnlich erfüllte Raumgeſtalt ohne real-kauſale Eigenſchaften, davon wiederum das bloße »Sehding«, das rein viſuell konſtituiert iſt. Dieſem entſprechen mannigfaltige »Abſchattungen« je nach der Stellung des betrachtenden Subjekts, und zwar ſtellt ſich jede ſichtbare Qualität – Farbe, Geſtalt uſw. – in Abſchattungen dar. Schließlich finden wir als unterſte Schicht von Bewußtſeinskorrelaten die Empfindungsdaten, die noch nicht als Beſchaffenheiten eines dinglichen Trägers aufgefaßt ſind. Allen dieſen »noematiſchen« Mannigfaltigkeiten entſprechen »noetiſche«: das eigentliche Bewußtſeinsleben. Das Bewußtſein betätigt ſich (»Betätigung« in einem ſehr weiten Sinne verſtanden) auf jeder Stufe in verſchiedener Weiſe, und dank dieſen Bewußtſeinstätigkeiten werden die noematiſchen Einheiten niederer Stufe zu Mannigfaltigkeiten, in denen ſich die Einheiten höherer Stufe konſtituieren. Gehen wir

Digitized by Google

immer weiter zurück, so kommen wir schließlich auf ein letztes konstituierendes Bewußtsein, das sich nicht mehr an konstituierten Einheiten betätigt: den ursprünglichen Bewußtseins- oder Erlebnisstrom. Mit ihm wollen wir unsere Betrachtungen beginnen.

Anmerkung.

Wir sind in unserer Fassung des Bewußtseinsbegriffs hier etwas von der Darstellung der »Ideen« abgewichen. Diese war im wesentlichen an der Welt der natürlichen Einstellung orientiert und faßte als Bewußtsein alle Mannigfaltigkeiten zusammen, die diese Einheit konstituieren: die noetischen wie die noematischen. Wenn wir jetzt das Bewußtsein im Sinne des Noetischen von den Korrelaten aller Stufen abscheiden, so erscheint uns dies durch Husserls eigene Untersuchungen über das ursprüngliche Zeitbewußtsein[1]) erforderlich zu werden und wir hoffen darin seine Zustimmung zu finden.

I. Kausalität im Bereich der reinen Erlebnisse.

§ 1. Ursprünglicher und konstituierter Bewußtseinsstrom.

Der ursprüngliche Bewußtseinsstrom ist ein reines Werden, das Erleben strömt dahin, in stetiger Erzeugung reiht sich neues an, ohne daß man fragen könnte, »wodurch« das Werdende erzeugt (= verursacht) werde. An keiner Stelle des Stromes ist das Hervorgehen einer Phase aus der anderen als ein »Bewirktwerden« aufzufassen; eine strömt aus der anderen hervor und das ursprüngliche »Woher« liegt im Dunkeln. Indem die Phasen ineinanderströmen, entsteht keine Reihe abgesetzter Phasen, sondern eben ein einziger stetig wachsender Strom. Darum hätte es auch keinen Sinn, nach einer »Verknüpfung« der Phasen zu fragen, Verknüpfung braucht es nur bei Gliedern einer Kette, aber nicht bei einem ungeteilten und unteilbaren Kontinuum.

Wie kommt man nun dazu, von Erlebnissen »im« Strom und von einer Verbindung oder Verknüpfung dieser Erlebnisse zu sprechen? Bevor wir an die Beantwortung dieser Frage herangehen können, müssen wir dieses eigentümliche Gebilde, den kontinuierlichen Strom, und die Art des Werdens, die hier vorliegt, noch etwas näher betrachten. Wir haben nicht ein Ablösen der Phasen durch einander derart, daß mit dem Werden der neuen die alte jeweils vergeht,

1) Ebenfalls noch unveröffentlicht. Die folgenden Ausführungen über den Bewußtseinsstrom knüpfen vielfach daran an.

Digitized by Google

ins Nichts verſinkt: wäre das der Fall, ſo hätten wir nur immer je eine Phaſe, und es erwüchſe kein einheitlicher Strom. Es iſt auch nicht ſo, daß das jeweils Erzeugte im Werden ſtarr wird und nun als dauerndes Sein tot, ſtarr und unverändert verharrt, während immer Neues wird und ſich anſetzt (wie etwa beim Erzeugen einer Linie). Es iſt von beidem etwas und iſt doch keines von beiden.

Es gibt zunächſt ein »lebendiges« Verharren des »Abgefloſſenen«, während Neues ſich erzeugt, ſo daß eine Phaſe des Stromes eben Werdendes und ſchon Geweſenes, aber noch Lebendiges (das *als* ſolches, als *noch* Lebendiges erlebt wird, alſo von dem »jetzt« eben ins Leben Tretenden durch einen Index der Vergangenheit ſich abhebt) zugleich enthält. Indem im Erleben Abgelaufenes, *noch* Lebendiges mit neu Entſtehendem verwächſt, bilden ſich Erlebniseinheiten. Eine ſolche Einheit iſt abgeſchloſſen, ſobald ſich ihr keine neuen Phaſen mehr anfügen.

Es gibt ſodann ein »Sterben« des Erzeugten, das kein völliges Verſinken iſt; das Abgelaufene in ſeiner Lebendigkeit iſt dahin, aber ein mehr oder minder leeres Bewußtſein davon bleibt zurück; und indem das abgelaufene Erleben in ſolcher Modifikation erhalten bleibt und das neue ſich ihm anreiht, erwächſt die Einheit eines Erlebnisſtromes: ein konſtituierter Strom, der ſich aber mit dem urſprünglich zeugenden, dem letzt-konſtituierenden deckt. Dieſer konſtituierte Strom erfüllt die phänomenologiſche Zeit, in der ſich im Nacheinander Erlebnis an Erlebnis anſchließt. Außer dem »Nacheinander« iſt aber das »Zugleich« in der Erlebniszeit zu beachten. Jeder Augenblick iſt mehrfach erfüllt: wir haben in der Momentanphaſe neben eben ins Leben Tretendem und noch Lebendigem Totes, Abgeſtorbenes.

Solange ein Erlebnis noch lebendig iſt, zeugt es ſich fort, werden ihm ſtändig neue Phaſen angefügt, wenn es auch durch ein anderes, ſpäter einſetzendes in den Hintergrund gedrängt ſein mag. Das »Abgelaufenſein« dagegen bedeutet, daß das Erlebnis abgeſchloſſen iſt und keine weitere Bereicherung mehr erfährt. Es iſt allerdings möglich, daß in der Einheit eines Erlebniſſes abgelaufene Phaſen durch Vermittlung einer lebendigen Dauerſtrecke mit neu ſich anſchließenden verwachſen: ſo kann ein Ton noch fortklingen, wenn der Beginn des Tönens nur noch leer bewußt iſt, aber ein noch lebendig gebliebenes Tönen muß die Kontinuität vermitteln; und ſobald ſich keine neue Phaſen mehr anſchließen, iſt der Ton verklungen.

Digitized by Google

Es ist schließlich möglich, daß das Tote versinkt, im Strom zurückgelassen wird. »Es wird im Strom zurückgelassen« – es ist also nicht völlig nichts geworden, sondern hat noch eine Art der Existenz; es verharrt an seiner Stelle im konstituierten Strome, wenn auch hinter der lebendigen Strömung zurückbleibend, und es besteht die Möglichkeit, daß wieder einmal »darauf zurückgegriffen« wird. (Eben in solchem Zurückgreifen – in einer »Vergegenwärtigung« – wird es als nach seinem Tode im Strom verblieben bewußt.)

§ 2. Erlebnisgattungen und Einheit des Stromes.

In unseren letzten Beschreibungen mußten wir schon ständig von etwas sprechen, das weder bloße Phase im Strom, noch der gesamte Strom selbst ist: von Einheiten im Strome, die in einer Phase neu einsetzen, sich weiter fortsetzen, während ihr abgelaufener Teil lebendig bleibt, schließlich ein Ende erreichen, aber nach diesem Abschluß sich forterhalten. Nichts anderes als diese Einheiten, die im stetigen Fluß innerhalb einer bestimmten Dauer entstehen, sind die Erlebnisse, die wir in der gewöhnlichen Rede so nennen und mit denen es auch – allerdings in geänderter Auffassungsweise – die Psychologie zu tun hat. Diese Erlebnisse nun (auch das liegt schon in den bisherigen Ausführungen beschlossen) laufen nicht einfach nacheinander ab, sondern es ist eine Mehrheit gleichzeitiger oder nach Teilstrecken ihrer Dauer sich deckender Erlebnisse möglich (und erfahrungsgemäß immer vorhanden). Ein Ton (als reines Empfindungsdatum genommen, nicht als gegenständlicher Ton) hebt an, während zugleich ein Farbendatum im Sehfeld auftaucht, beide bleiben (nach allen ihren Momenten gleich oder auch sich verändernd) eine Weile, aber die Farbenempfindung dauert länger, sie verharrt noch, wenn der Ton bereits abgeklungen ist. Mitten in der Dauer der beiden Daten, in einer Phase ihrer Kontinuität, begann ein Wohlbehagen mich zu durchströmen, es steigerte sich während seiner Dauer zu einer gewissen Höhe und verbleibt nun in dieser eine ganze Zeit bestehen, es ist noch vorhanden, wenn Farbe und Ton längst ins Reich der Vergangenheit versunken sind.

Wir werfen nun die Frage auf, wie die verschieden gearteten Erlebnisse, von denen wir sprachen, zueinander stehen, was sie scheidet und doch wieder zur Einheit eines Stromes verbindet. Wir erkennen, daß die Erlebnisse sich nach scharf getrennten Gattungen sondern: Farbenempfindung, Tonempfindung, sinnliches »Befinden« usw. Innerhalb einer Gattung gibt es Übergänge von einem Datum zum anderen

Digitized by Google

(abgesehen von den Schwankungen innerhalb eines und desselben Datums, etwa der Zu- und Abnahme an Intensität), und zwar kontinuierliche oder nicht kontinuierliche Übergänge: ein Ton kann stetig in einen anderen übergehen in einem kontinuierlichen Änderungsverlauf, in dem er ständig wechselnde Qualitäten durchläuft, oder er kann sprunghaft wechseln; ebenso kann Rot stetig in Blau übergehen, ein Wohlbehagen in Mißbehagen. Aber wesensmäßig ausgeschlossen ist ein Übergang aus einer Gattung in die andere, niemals kann ein Ton in eine Farbe, eine Farbe in Schmerz oder Lust sich wandeln; es gibt hier keinerlei vermittelnde Qualitäten.

Was nun die einzelnen Erlebnisgattungen selbst anbetrifft, so gibt es solche, die in einem Bewußtsein, wenn überhaupt, dann stetig vertreten sind, die Daten einer solchen Gattung bilden ein kontinuierliches »Feld«. Es ist wohl ein Bewußtsein ohne »Gehörsfeld«, ein Bewußtsein, in dem keinerlei Töne auftreten, denkbar. Aber es ist nicht denkbar, daß ein Gehörsfeld, das eine Zeitlang von Tönen erfüllt war, plötzlich aufhört. Wohl verstanden: es ist nicht nötig, daß das Gehörsfeld stetig mit T ö n e n erfüllt sei; ein Tönen kann in S t i l l e übergehen, und nicht bloß in ein Minimum von Tönen, sondern in absolute Stille. Aber auch Stille ist eine Ausfüllung des Gehörsfeldes, es ist nun leer, aber eben l e e r v o n T ö n e n und nicht etwa von Farben oder sonst etwas; es ist leer, aber nicht verschwunden. Das gilt auch für die andern besprochenen Erlebnisgattungen. Immer »befinde« ich mich z. B. »irgendwie«, und auch der Indifferenzzustand, in dem mir weder wohl noch übel ist, ist ein ganz bestimmter Zustand und nicht etwa ein »Nichtbefinden«.

Von der »Leere« eines Feldes ist der Fall zu unterscheiden, wo ich mich aus einer Sinnessphäre »zurückgezogen« habe, so daß sie gar nicht mehr »für mich vorhanden« ist. Ich bin z. B. in einen Gedankengang vertieft und höre nicht, was um mich herum vorgeht. Fast könnte es so scheinen, als wäre hier die Kontinuität des Gehörsfeldes durchbrochen; in Wahrheit zeigt es auch in diesem Fall keine Lücke, oder vielmehr: die Lücke schließt sich nachträglich, sobald ich die Tore meiner Sinne wieder öffne; das Geräusch des Teppichklopfens, das ich soeben vernehme und das mir bisher entgangen war, gibt sich mir nicht als soeben beginnend, sondern als schon vordem gewesen,[1]) wenn ich es auch jetzt erst a l s Teppichklopfen erfasse,

1) Vgl. H. Conrad-Martius, »Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt«. Jahrbuch für Philosophie und phänomen. Forschung III, S. 458ff. und S. 498ff.

Digitized by Google

während ich es vorher weder als irgend etwas auffaßte, noch überhaupt gegenständlich vor mir hatte: als pures Sinnesdatum aber war es zuvor schon da. Ich nehme gleichsam einen Faden auf, den ich verloren hatte, und indem ich ihn wieder aufnehme, bemerke ich, daß das Feld während der Dauer, in der ich es außer acht ließ, kontinuierlich erfüllt war, wenn ich auch vielleicht die Bestimmtheit der Ausfüllung nicht für die ganze Dauer wiederherstellen kann. Und Stille ist nur eine der verschiedenen möglichen Ausfüllungen des Gehörsfeldes während der Dauer der Nichtbeachtung.

Nicht alle Sinnesdaten haben die Eigentümlichkeit, sich zu »Feldern« zusammenzuschließen. Es gibt sicher kein Geruchs- und Geschmacksfeld analog dem Gesichts- und Gehörsfeld, und auch ob von einem Tastfeld im selben Sinne gesprochen werden kann, möchten wir dahingestellt lassen.

Betrachtet man die völlige Getrenntheit der verschiedenen »Felder«, so könnte es scheinen, als ob der einheitliche Erlebnisstrom, von dem wir anfangs sprachen, sich in eine Reihe von Teilströmen auflöste, nämlich in die Erlebniskontinua bzw. die sporadisch auftretenden Erlebnisse der einzelnen Gattungen. Das ist aber nur Schein, und die Rede von einem Strom hat ihr unantastbares Recht. Denn jede Phase im Strom hat den Charakter eines einzigen Zeugungsimpulses, von dem alles sich nährt, das in lebendigem Werden diese Phase passiert: die Erlebniseinheiten aller Gattungen, die gerade im Entstehen begriffen sind. Man kann auch sagen, der Strom ist einer, weil er einem Ich entströmt. Denn was aus der Vergangenheit in die Zukunft hineinlebt, in jedem Moment neues Leben aus sich hervorspringen fühlt und den ganzen Schweif des vergangenen mit sich trägt – das ist das Ich.

§ 3. Berührungs-Assoziation.

Dieses Zusammen verschiedenartiger Erlebnisse in einer Momentanphase ist die ursprünglichste und erste Art der Verbindung von Erlebnissen (während bei dem Werden von Erlebnissen aus kontinuierlich ineinander überfließenden Phasen die Rede von Verbindung noch gar keinen Sinn hat): es ist das, was der Rede von »Berührungs-Assoziation« phänomenal zugrunde liegt. Denn es ist ohne weiteres verständlich, daß das, was zusammen entsprang oder überhaupt in einem Moment zusammen war, auch zusammen in die Vergangenheit rückt und in allen besprochenen Wandlungen seines Seins (dem Sterben, dem Versinken und

Digitized by Google

dem Wiederauftauchen) einen »Komplex« bildet; verſtändlich iſt es alſo auch, daß alle Erlebniſſe dieſes Komplexes mit »geweckt« werden, wenn man ſich eines davon »ins Gedächtnis zurückruft« – ein Phänomen, das übrigens für ein ohne alle »Aktivität« in einer Richtung verlaufendes Bewußtſein, wie wir es bisher annahmen, noch nicht in Betracht kommt.

Es iſt ferner ohne weiteres erſichtlich, daß dieſe Komplexbildung nicht nur bei einer Berührung im »Zuſammen«, ſondern auch im »Nacheinander« ſtatt hat. Die Phaſen, die in einem Moment im Bewußtſein vereinigt ſind, ſind ja nichts, was für ſich beſteht oder beſtehen könnte, ſondern ſind nur innerhalb des Ganzen, das ſie aufbauen, der Erlebniseinheit, es können alſo nicht iſolierte Phaſen, ſondern nur die dauernden Erlebniſſe, denen ſie angehören, in einen Komplex eingehen. Warum nun beim Wiederauftauchen eines Erlebniſſes nicht der g e ſ a m t e Erlebnisſtrom – der ſich doch in ſeinem Abfluß als Einheit konſtituiert – wieder abläuft, das kann an dieſer Stelle nicht erörtert werden. Ebenſo muß die Beſprechung der anderen Arten von Aſſoziation, die in der Pſychologie behandelt werden, für eine ſpätere Stelle aufgeſpart bleiben.[1]) Jedenfalls iſt dieſe Art der »Aſſoziation« keinerlei kauſales Geſchehen; das Entſtehen eines Komplexes iſt ein reines Werden – wie das Werden eines Erlebniſſes – und kein Bewirktwerden, und auch das Wachwerden des geſamten Komplexes beim Wiederauftauchen eines Teils iſt kein kauſales Erzeugtwerden.

§ 4. Kauſale Bedingtheit der Erlebniſſe.

Dieſes Einswerden der zuſammen auftretenden Erlebniſſe, die Komplexbildung, iſt aber nicht das einzige, was bei ihrem gemeinſamen Auftreten im Strom feſtzuſtellen iſt. Es gibt daneben eine Art der »Beeinfluſſung« gleichzeitig auftretender Erlebniſſe, ein Betroffenwerden in ihrem Seins-Beſtande, und zwar iſt es eine ganz beſtimmte Erlebnisſchicht, die hier als »wirkende« erſcheint: jeder Wandel in der Sphäre des »Sichbefindens«, wie wir vorhin ſagten, oder der Lebensgefühle (wie wir mit Rückſicht auf die Rolle, die ſie ſpielen, jetzt ſagen wollen) bedingt einen Wandel im geſamten Ablauf des gleichzeitigen Erlebens. Wenn ich mich matt fühle, ſo ſcheint der Strom des Lebens gleichſam zu ſtocken, träge ſchleicht er dahin, und alles, was in den verſchiedenen Sinnesfeldern auftritt, wird davon betroffen, die Farben ſind gleichſam farblos, die

1) Vgl. S. 39, ſowie Teil V, § 5.

Digitized by Google

Töne klanglos, und jeder »Eindruck« – jedes Datum, das dem Lebensstrom sozusagen wider Willen aufgenötigt wird – ist schmerzlich, unlustvoll, jede Farbe, jeder Ton, jede Berührung »tut weh«. Schwindet die Mattigkeit, so tritt auch in den anderen Sphären ein Wandel ein, und in dem Moment, wo sie in Frische übergeht, beginnt der Strom lebhaft zu pulsieren, hemmungslos treibt er vorwärts, und alles, was darin auftritt, trägt den Hauch der Frische und Freudigkeit. Ohne Zweifel haben wir ein Recht, dieses Phänomen als Kausalität der Erlebnissphäre in Anspruch zu nehmen, als ein Analogon der Kausalität im Reiche der physischen Natur, und zwar des Grundfalls der Kausalität (auf den die Physik alle anderen Kausalverhältnisse zurückzuführen sucht): des mechanischen Wirkens. Wie eine rollende Kugel eine andere, auf die sie stößt, in Bewegung setzt, wie die ausgelöste Bewegung in Richtung und Geschwindigkeit abhängt von der »Wucht« des Anpralls, von der Richtung und Geschwindigkeit der auslösenden Bewegung – so bestimmt der »Anstoß«, der von der Lebenssphäre ausgeht, die Art des Ablaufs des sonstigen Erlebens, und nicht nur die Qualität, sondern auch die »Stärke« der Wirkung hängt von der Ursache ab, nur daß die Stärke hier nicht meßbar ist wie im Gebiet der physischen Natur. Wir unterscheiden bei der mechanischen Kausalität ein verursachendes Geschehen – die Bewegung der einen Kugel –, ein verursachtes Geschehen – die Bewegung der anderen Kugel –, und ein Ereignis, das zwischen beiden vermittelt und das wir speziell als »Ursache« bezeichnen können: daß die eine Kugel auf die andere stößt. Von der Beschaffenheit des verursachenden Geschehens hängt die Beschaffenheit der Ursache und fernerhin die des verursachten Geschehens (der »Wirkung«) ab, verursachendes und verursachtes Geschehen aber sind in ihrer Beschaffenheit bedingt durch die Eigenart der Substrate dieses Geschehens.

Bei der Erlebniskausalität haben wir die »Ursache« darin zu sehen, daß in der Lebenssphäre ein Wandel eintritt. Dem verursachenden und verursachten Geschehen entspricht das jeweilige Lebensgefühl und der Ablauf des sonstigen Erlebens. Aber während in der physischen Natur das verursachende Geschehen unabhängig von dem Ereignis auftritt, das zur Auslösung des verursachten Geschehens führt und ohne den Eintritt eines solchen Ereignisses wirkungslos verlaufen würde, ist in der Erlebnissphäre das Ereignis, das wir speziell als Ursache bezeichnen, nicht zwischengeschaltet zwischen verursachendes und verursachtes Geschehen,

Digitized by Google

sondern bedingt das verursachende Geschehen, und es ist unmöglich, daß dieses »wirkungslos« verläuft. Hier haben wir also einen ersten Unterschied zwischen mechanischer und Erlebniskausalität. Darin aber stimmen beide Arten des Wirkens überein, daß die Wirkung unmöglich unterbleiben kann, wenn Ursache und verursachendes Geschehen eingetreten sind, und in dem Augenblick einsetzt, wo das der Fall ist. Und in beiden Fällen ist die Wirkung auch ihrer materiellen Beschaffenheit nach eine notwendige: so wenig man sich denken kann, daß eine Kugel, die nach unten geschleudert wird, infolge des Wurfes nach oben steigt, so wenig ist es denkbar, daß Mattigkeit den Bewußtseinsstrom »belebt«.

Es ließe sich zeigen, daß die eigentümliche »Notwendigkeit« eine Besonderheit der mechanischen Kausalzusammenhänge ist und nicht allen physischen Kausalzusammenhängen zukommt. Daß z. B. das Anstreichen einer Darmsaite von bestimmter Länge einen Ton von bestimmter Höhe hervorruft, ist durchaus nicht als Notwendigkeit einzusehen. Die Erforschung dieser Verhältnisse muß natürlich speziellen Untersuchungen über die physische Natur überlassen werden.

Dagegen stoßen wir wieder auf Unterschiede, wenn wir uns nach den Substraten des Geschehens umsehen. In der physischen Natur sind es »Dinge«, substanzielle Einheiten, die in kausalen Beziehungen stehen und für die das kausale Geschehen zugleich konstitutiv ist. Das, was dort als Ursache und Wirkung auftritt, sind Ereignisse, die sich mit Dingen zutragen, und Zuständlichkeitsänderungen von Dingen; in diesen Veränderungen »bekunden« sich die Eigenschaften, die den Seinsbestand des Dinges ausmachen, und die Kenntnis dieser Eigenschaften beschließt andererseits in sich eine Kenntnis der möglichen Wirkungen, die es ausüben und leiden kann.

Wir haben das Kausalverhältnis als eine Verknüpfung von Erlebnissen eingeführt. Diese müssen wir nun etwas näher auf ihren Aufbau hin untersuchen, um zu sehen, ob sie vielleicht die Substrate des Kausalgeschehens sind, analog den Dingen der äußeren Natur. Bisher haben wir sie kennen gelernt als Wellen des Erlebnisstroms, die anheben, sich während einer bestimmten Dauer entfalten und wieder vergehen. Für unsere jetzige Frage kommen wir damit nicht aus. Wir scheiden zunächst an jedem Erlebnis

1. einen Gehalt, der ins Bewußtsein aufgenommen wird (z. B. ein Farbendatum oder ein Wohlbehagen);

2. das Erleben dieses Gehaltes, sein Aufgenommenwerden ins Bewußtsein (das Haben der Empfindung, das Fühlen des Wohlbehagens);

Digitized by Google

3. das Bewußtſein von dieſem Erleben, das es – in höherem oder niederem Grade – ſtets begleitet und um deſſentwillen das Erleben ſelbſt auch als Bewußtſein bezeichnet wird.

Ad 1 iſt zu bemerken, daß es im Bereich der Erlebnisgehalte – wie die gewählten Beiſpiele deutlich zeigen – einen radikalen Unterſchied gibt: den Unterſchied ichfremder Daten (der Empfindungsdaten) und »ichlicher« (wie das Wohlbehagen es iſt). Die einen ſtehen dem Ich gegenüber, die andern liegen auf Subjektſeite. Würden wir transzendente Objekte mit in Betracht ziehen, ſo würden wir dort einem entſprechenden Unterſchied begegnen: es gibt ſolche, denen idealiter Erlebniſſe mit ichfremdem Gehalt entſprechen, und andere, zu deren adäquater Erfaſſung ein Erlebnis mit ichlichem Gehalt gehört. Auf der einen Seite ſtehen »Sachen«, auf der andern z. B. Werte.[1])

Den verſchiedenen Gehalten entſprechen Unterſchiede des Erlebens (das Haben der Empfindungen, das Fühlen der Ichzuſtändlichkeiten). Im übrigen zeigt das Erleben jeder Art Unterſchiede der Spannung: ich kann mit größerer oder geringerer Intenſität einem ichfremden Gehalt zugewendet, einem ichlichen Gehalt hingegeben ſein. Der ichfremde Gehalt tritt bei größerer Spannung klarer, ſchärfer hervor, der ichliche nimmt ausſchließlicher von mir Beſitz. Die Intenſität des Erlebens iſt natürlich nicht zu verwechſeln mit der Intenſität des Gehaltes. Das intenſive Empfinden eines Rot braucht kein Empfinden eines intenſiven Rot zu ſein, die intenſive Hingabe an einen Schmerz keine Hingabe an einen intenſiven Schmerz. Die Spannungsunterſchiede des Erlebens fallen auch nicht zuſammen mit dem Gegenſatz von Vordergrund- und Hintergrunderlebniſſen (von in vorzüglicher, eigentlicher Weiſe und nebenbei vollzogenen). Das Vordergrunderlebnis erfordert zwar an ſich eine höhere Spannung als das Hintergrunderlebnis, aber läßt ſelbſt noch beliebig viele Gradabſtufungen zu. Vordergrund- und Hintergrunderlebnis können nicht durch Änderung ihres Spannungsgrades in einander übergeführt werden. Bei größerer Angeſpanntheit des Erlebens zeigen Vordergrund- und Hintergrunderlebnis geſteigerte Spannung, aber jedes in ſeiner Weiſe. Ähnlich wie bei hellerer Beleuchtung helle und dunkle Farben heller erſcheinen, ohne daß

1) v. Hildebrand will den Terminus »Erlebnis« auf Erlebniſſe mit ichlichem Gehalt einſchränken. (Vgl. Idee der ſittlichen Handlung, Bd. III dieſes Jahrbuches, S. 139.) Wir brauchen aber hier die weitere Bedeutung.

Digitized by Google

man durch Beleuchtungsänderung am Verhältnis der ſpezifiſchen Helligkeiten etwas ändern könnte.

Den Spannungsgraden des Erlebens entſprechen Helligkeitsunterſchiede des Bewußtſeins. Je intenſiver das Erleben, deſto lichter, wacher iſt das Bewußtſein von ihm. Dabei wird recht deutlich, daß dieſes Bewußtſein, das wir als Komponente des Erlebniſſes in Anſpruch nehmen, nicht ſelbſt ein Erlebnis, ein Akt erfaſſender Reflexion iſt. Denn je intenſiver das Erleben iſt, deſto »ungeteilter« pflegen wir in ihm »aufzugehen«, deſto weniger geſtattet es das Abſpalten einer Reflexion, während das Bewußtſein, das kein Gegenſtändlich-haben iſt, eben dann geſteigert iſt. Es gibt auch eine intenſive Reflexion, ein angeſpanntes Hinſehen auf die Erlebniſſe, die in dieſem Fall durchaus nicht geſpannt zu ſein brauchen. Sie iſt dann in hohem Grade »bewußt«, wobei dieſes Bewußtſein von der Reflexion nicht ſelbſt wieder eine Reflexion iſt. Wir können auf dieſe Verhältniſſe hier nicht näher eingehen, weil ſie für die Frage, die uns jetzt beſchäftigt, für die Aufſuchung der Stelle im Erlebnis, an der die Kauſalität angreift, nicht von Belang ſind.

Es ſcheint, daß von den aufgezeigten Komponenten des Erlebniſſes das Erleben es iſt, das in erſter Linie von der Beſchaffenheit und den Veränderungen der Lebensſphäre betroffen wird. Seine Spannung iſt gering, wenn ich matt bin, und ſteigt mit zunehmender Friſche. Wenn wir es mit meßbaren Größen zu tun hätten, ſo ließe ſich jeder Stufe der Lebensfriſche ein beſtimmter Intenſitätsgrad des Erlebens zuordnen. Erſt ſekundär werden einerſeits das Bewußtſein, andererſeits die Gehalte mit betroffen. Mit ſteigender Friſche erhöht ſich die Bewußtheit des Erlebens und ebenſo die Klarheit, Abgehobenheit, wir ſagen geradezu die »Lebendigkeit« der Gehalte.

Hier gilt es aber vorſichtig zu ſein. Wir dürfen Friſche und Mattigkeit, die uns als Beiſpiele dienten, nicht als einzige Unterſchiede der Lebensſphäre anſehen. Es ſcheint allerdings, daß wir es mit einem Kontinuum von Lebendigkeitsſtufen zu tun haben, innerhalb deſſen Friſche und Mattigkeit eine ähnliche Stellung einnehmen wie Wärme und Kälte im Bereich der Temperatur und Größe und Kleinheit auf dem Gebiet der Größen. Aber es handelt ſich doch nicht um eine einfache Skala mit zwei einander entgegengeſetzten Eindrucksqualitäten. Es gibt außer der Friſche und Mattigkeit z. B. die Zuſtände der Überwachheit und der Reizbarkeit, in denen die Sinne und die Empfänglichkeit für alle Eindrücke geſchärft erſcheinen.

Digitized by Google

Nehmen wir zunächst den Zustand der »Überwachheit« oder »Fieberhaftigkeit«, wie er sich etwa bei hoher Erregung, z. B. bei verantwortungsvoller Tätigkeit auf gefahrvollem Posten oder sonst in entscheidenden Momenten des Lebens einstellt, oder auch unter der Einwirkung von aufpeitschenden Genußmitteln wie Nikotin, Koffein u. dgl. (Auf die psychophysischen Zusammenhänge kommt es uns hier gar nicht an, wir geben die Beispiele nur als Hinweis auf die reine Bewußtseinszuständlichkeit, die wir im Auge haben.) Wenn ein solcher Zustand einsetzt, beginnt das Erleben rasch zu pulsieren, es erreicht äußerst hohe Spannungsgrade, alle Eindrücke werden mit größter Leichtigkeit aufgenommen, alle Tätigkeiten reibungslos vollzogen, das Bewußtsein ist wach und hell, die Gehalte zeigen den Glanz der vollen Lebendigkeit. Doch ist es nicht Frische, die diese Lebendigkeit hervorruft. Die Frische ist wie ein stetig fließender Born, dem starke, ruhige Erlebniswellen entströmen, die Fieberhaftigkeit ein rastloser Sprudel, der den Strom des Erlebens vorwärts treibt. Die Frische, wenn sie den Erlebnisfluß eine Weile gespeist hat, geht über in wohlige Ermattung, die den Strom stocken und gegen äußere Einflüsse sich absperren läßt. Der Fieberhaftigkeit folgt Erschöpfung, die keine wohltuende Entspannung ist, in der noch etwas von der Unrast des Fiebers nachzittert, ein schmerzhaftes Zucken, das nicht zur Ruhe kommen kann. Hier herrscht jene gesteigerte Empfindlichkeit, die wir zuvor erwähnten: die Eindrücke gleiten nicht einfach ab, bleiben nicht stumpf wie bei der gesunden Ermattung, sie werden auch nicht leicht und freudig aufgenommen, wie bei der Frische, sondern zwingen sich dem wehrlosen Bewußtsein auf und tun ihm weh. Das Erleben pulsiert jetzt nicht rasch, sondern stockt wie bei aller Mattigkeit, aber es ist nicht verschlossen gegen Eindrücke, man kann es nicht aufnahmefähig nennen, sondern nur unfähig, sich gegen die Eindrücke zu verschließen. Die Bewußtheit dieses gleichsam zwangsweisen Erlebens ist eine hohe, unterscheidet sich aber von der des angespannten Erlebens dadurch, daß sie leicht übergeht in eine Reflexion, in ein zuschauendes Verhalten gegenüber dem, was »mit mir geschieht«. Die Erlebnisgehalte (als sich aufdrängend erlebt) sind klar und deutlich abgehoben, aber alle mit einem unlustvollen Beigeschmack behaftet, im Gegensatz zum Zustand der Frische oder der Fieberhaftigkeit. Die Farbe, die das frische Erleben als angenehm leuchtend aufnimmt, während sie das matte gleichsam verschleiert sieht, erscheint hier peinigend grell. Was dort als Berührung emp-

Digitized by Google

funden wird bzw. ganz abgleitet, wird hier zum peinigenden Schmerz.

In solchem Zustand werden uns evtl. Eindrücke zugänglich, deren wir sonst gar nicht habhaft werden können, und diese Bereicherung des Erlebens kann uns geradezu als eine Lebenssteigerung erscheinen und uns über den »wahren« Zustand, in dem wir uns befinden, hinwegtäuschen.

Diese Unterscheidung von »wahren« und »scheinbaren« Zuständen, die sich hier aufdrängt, nötigt uns, über die Sphäre, in der wir unsere Betrachtung bisher gehalten haben, hinauszugehen und ein ganz neues Gebiet in unseren Gesichtskreis zu ziehen.

II. Psychische Realität und Kausalität.

§ 1. Bewußtsein und Psychisches.

Wir sprachen bisher von Lebens**gefühlen** und Lebens**zuständen**. Genau besehen bedeuten beide Ausdrücke nicht dasselbe. Die Lebenszustände bewußter Wesen pflegen sich bewußtseinsmäßig geltend zu machen, und ein solches Bewußtsein von einer Lebenszuständlichkeit, ihr Erlebtwerden, ist ein Lebensgefühl. Es ist aber auch möglich, daß Lebenszustände auftreten, ohne sich in Lebensgefühlen kundzutun. Eine Mattigkeit kann vorhanden sein (sich evtl. anderen durch mein Äußeres verraten), ohne daß ich selbst etwas davon weiß. In einem Erregungszustand oder während einer angespannten Tätigkeit, der ich ganz hingegeben bin, kommt es mir evtl. gar nicht zum Bewußtsein, wie ich mich befinde. Und erst wenn mit dem Aufhören der Anspannung ein Zustand völliger Erschöpfung eintritt — nun völlig bewußt —, merke ich, indem ich ihn mir zur Gegebenheit bringe, daß er schon vorher bestanden hat und daß jene Anspannung mich unverhältnismäßig viel gekostet hat. Eine solche Zuständlichkeit, die nicht gefühlt wird, nicht »zum Bewußtsein kommt«, darf natürlich nicht mehr als Bewußtseinszuständlichkeit, als Erlebnis, in Anspruch genommen werden. Sie ist dem Erleben gegenüber ein Transzendentes, das sich in ihm bekundet. Und wenn sie in einem Lebensgefühl zum Bewußtsein kommt, so ist dies Bewußt-werden nicht zu verwechseln mit dem Erleben eines immanenten Gehaltes oder mit dem Bewußtsein von diesem Erleben, das ihm als ein konstitutives Moment innewohnt. Wenn ich mich frisch fühle, so täusche ich mich weder über den Gehalt dieses Gefühls — den ich eben als Frische bezeichne —, noch täuscht mich mein Bewußtsein von diesem Erleben. Ich fühle unzweifelhaft, wenn

Digitized by Google

ich mir dessen bewußt bin, und ich fühle Frische und nichts anderes, wenn ich eben dieses Gefühl habe. Aber es ist wohl möglich, daß ich mich frisch fühle, ohne daß der Zustand der Frische wirklich vorhanden ist; über ihn kann mich die Zukunft eines Besseren belehren. In den Lebensgefühlen als immanenten Gehalten bekunden sich – ähnlich wie in den ichfremden Daten – Beschaffenheiten einer Realität, ihre Zuständlichkeiten und Eigenschaften. Wie sich in Farbenempfindungen die Farbe eines Dinges als seine augenblickliche optische Zuständlichkeit bekundet und im Wechsel solcher Zuständlichkeiten die dauernde optische Eigenschaft, so bekundet sich im Lebensgefühl eine augenblickliche Beschaffenheit meines Ich – seine Lebenszuständlichkeit – und im Wechsel solcher Beschaffenheiten eine dauernde reale Eigenschaft: die Lebenskraft.[1]) Das Ich, das im Besitz dieser realen Eigenschaft ist, darf natürlich nicht verwechselt

1) Was Th. Lipps in seinem »Leitfaden der Psychologie« (3. Auflage 1909, S. 80ff. und 124ff.) über »psychische Kraft« ausführt, deckt sich bis zu einem gewissen Grade mit unserer Analyse der Lebenskraft, wie überhaupt die dort vertretene Auffassung der Psychologie der unsern recht nahe steht. Eine Auseinandersetzung, die Übereinstimmendes und Trennendes genau feststellen könnte, ist im Rahmen dieser Arbeit leider nicht möglich. Ich will hier nur noch, um die Übereinstimmung darzutun, eine charakteristische Stelle aus einer Lipps nahestehenden Abhandlung anführen: ». . . . selbst schwache Empfindungsinhalte vermögen wir, sofern wir frisch sind und keine stärkeren oder doch gleichstarken Inhalte gleichzeitig im Bewußtsein stehen, recht deutlich aufzufassen und uns stärker und fester einzuprägen, als erheblich stärkere Eindrücke, wenn wir ermüdet sind oder wenn noch stärkere Inhalte unsere Aufmerksamkeit auf sich lenken . . . . Wenn wir uns weiterhin erinnern, daß Reize, die objektiv nach Qualität wie Quantität völlig gleich sind (die objektive Betrachtung spielt natürlich für uns keine Rolle), doch zu verschiedenen Zeiten verschieden auf uns wirken, das eine Mal uns wenig bemühen, das andere Mal uns ganz in Anspruch nehmen, so sehen wir uns auch dadurch zu der Annahme gedrängt, daß zu dem vom Reiz hervorgerufenen psychophysischen Vorgang noch etwas hinzutreten muß. Die Gesamtpsyche muß ihm entgegenkommen, muß auch etwas beisteuern, muß ihm die Möglichkeit geben, sich zur Geltung zu bringen. Es ist, als ob er aus einem Vorrat schöpfe, der sich in der Dauer der Betätigung aufbraucht, der in den Zuständen der körperlichen Ermüdung und der Krankheit geringer ist und rascher sich erschöpft, der sich durch Ruhe und Nahrung wieder ergänzt. Wir wollen dieses nicht näher beschreibbare, aber quantitativ begrenzte Etwas, das zu einer von einem Reiz herbeigeführten Erregung hinzukommen muß, in und durch diese, um einen kaufmännischen Ausdruck zu gebrauchen, erst flüssig gemacht werden muß, damit ein psychischer Vorgang, vor allem ein bewußter Vorgang, entstehen kann, im Anschluß an Lipps psychische Kraft nennen. (Offner »Das Gedächtnis«, S. 44.)

Digitized by Google

werden mit dem reinen Ich, dem als Ausstrahlungspunkt der reinen Erlebnisse ursprünglich erlebten. Es ist nur als Träger seiner Eigenschaften erfaßt, als eine transzendente Realität, die durch Bekundung in immanenten Daten zur Gegebenheit kommt, aber niemals selbst immanent wird. Wir werden dies reale Ich, seine Eigenschaften und Zuständlichkeiten als das Psychische bezeichnen und sehen nun, daß Bewußtsein und Psychisches grundwesentlich voneinander unterschieden sind: Bewußtsein als Reich des »bewußten« reinen Erlebens und das Psychische als ein Bereich der sich in Erlebnissen und Erlebnisgehalten bekundenden transzendenten Realität. Auf die Abgrenzung dieser Realität gegenüber der physischen und sonstigen etwa bestehenden müssen wir hier verzichten. Sie kommt für uns an dieser Stelle nur in Betracht, soweit unsere Kausalitätsuntersuchung davon betroffen wird bzw. soweit wir genötigt sind, unsere Untersuchung auf diesem neuen Boden fortzusetzen. Als das eigentlich verursachende Geschehen erscheinen uns nun nicht mehr die Lebensgefühle, sondern die sich in ihnen bekundenden Modi der Lebenskraft. Die wechselnden Lebenszuständlichkeiten bedeuten ein Mehr oder Minder an Lebenskraft, und dem entsprechen verschiedene Lebensgefühle als »Bekundungen«. Wie bei aller transzendenten Auffassung, aller Erfahrung durch Bekundung, Täuschungen möglich sind, so auch hier. Lebensgefühle, denen keine »objektive Bedeutung« zukommt, können mich über den wahren Zustand meiner Lebenskraft täuschen, ähnlich wie »rein subjektive« Daten mir — etwa im Falle der Halluzination — ein Ding erscheinen lassen, das in Wirklichkeit gar nicht existiert. Die Möglichkeit solcher Täuschungen und ihrer Aufhebung verständlich zu machen, ist Aufgabe einer erkenntniskritischen Betrachtung der inneren Wahrnehmung und darf uns hier nicht weiter beschäftigen.[1])

Dagegen müssen wir untersuchen, ob nicht den »wahren« Ursachen, die wir hinter den Lebensgefühlen als ihren Erscheinungen entdeckten, auch wahre — d. h. psychisch-reale — Wirkungen entsprechen, als deren Erscheinung das zu gelten hat, was wir bisher als Wirkung ansahen. Nach unserer Analyse der Erlebnisse erschien uns das Erleben als der Punkt, in dem die Kausalität angreift.[2]) Das war zutreffend, solange uns »Kausalität« das bestimmt geartete

1) M. Scheler behandelt dieses Thema in den »Idolen der Selbsterkenntnis«, Abhandlungen und Aufsätze, Bd. II, 1915.

2) Wir werden allerdings sehen, daß es auch ein primäres Betroffenwerden von Erlebnisgehalten gibt. Vgl. Seite 67.

Digitized by Google

phänomenale Abhängigkeitsverhältnis von Lebensgefühlen und sonstigen Erlebnissen war. Nun, wo wir ein reales Substrat des Wirkens gefunden haben, kann natürlich kein reines Erlebnis bzw. kein Moment an ihm als Glied in das kausale Geschehen mit eingehen. Die Realität übt keine Wirkungen auf das reine Erleben. Aber die Erlebnisse selbst und z. T. auch ihre Gehalte sind Bekundungen realer Zuständlichkeiten und Eigenschaften wie die Lebensgefühle. In den Empfindungen – genauer gesprochen: im Haben der Empfindungen – bekundet sich die Aufnahmefähigkeit des Subjekts, und zwar zunächst als eine augenblickliche Zuständlichkeit; indem aber je nach der Eigentümlichkeit der Gehalte und ihres Erlebens eine verschiedene Aufnahmefähigkeit zur Gegebenheit kommt, erscheinen die wechselnden Zuständlichkeiten als modi und zugleich als Bekundungen einer dauernden Eigenschaft, die in der üblichen Redeweise gleichfalls als Aufnahmefähigkeit bezeichnet wird: die dauernde Eigenschaft in wechselnder Zuständlichkeit. Und diese dauernde Eigenschaft ist es, deren wechselnde modi von den wechselnden Lebenszuständen abhängen oder bewirkt werden. In der phänomenalen Kausalität der Erlebnissphäre bekundet sich die reale Kausalität des Psychischen. Die dauernden Eigenschaften des realen Ich oder des psychischen Individuums erscheinen als Substrate des psychischen Kausalgeschehens, das in einem geregelten Wechsel der modi dieser Eigenschaften besteht, und zwar so, daß eine bestimmte Eigenschaft – die Lebenskraft – ausgezeichnet ist als den modus der anderen durch ihre jeweiligen modi bedingend und wiederum in ihren Zuständen von ihnen her bedingt. Daß der Lebenskraft Kräfte zugeführt oder entzogen werden, ist »Ursache« des psychischen Geschehens. Die »Wirkung« besteht in den Veränderungen der andern psychischen Eigenschaften. Eine direkte kausale Abhängigkeit anderer Eigenschaften voneinander, ohne Vermittlung der Lebenskraft, gibt es nicht. Die Aufnahmefähigkeit für Farben z. B. kann durch die Aufnahmefähigkeit für Töne weder gesteigert noch gemindert werden. Aber beide können miteinander gesteigert werden durch eine von beiden unabhängige Steigerung der Lebenskraft. Oder durch die Betätigung der einen kann die Lebenskraft und dadurch wiederum die andere gemindert werden.

Anscheinend unterscheidet sich die psychische Kausalität von der physischen, insofern dort die Einheit des kausalen Geschehens den Gesamtzusammenhang der materiellen Natur durchwaltet, aus dem sich einzelne Dinge als Zentren des Geschehens herausheben, während

Digitized by Google

wir hier auf die pſychiſchen Zuſtände eines Individuums beſchränkt ſind, das als Subſtrat des kauſalen Geſchehens der Geſamtheit der Materie entſpricht, während ſeine Eigenſchaften ſich als einzelne dinganaloge Zentren herausheben.[1]) Ob dieſes Individuum einbezogen iſt in den Zuſammenhang der materiellen Natur und damit das pſychiſche Kauſalgeſchehen ſich dem phyſiſchen einordnet; ob ferner der pſychiſche Kauſalzuſammenhang übergreift auf andere Individuen und die Geſamtheit alles pſychiſchen Geſchehens umſpannt und in welcher Weiſe: über all das können wir natürlich vor näherer Unterſuchung gar nichts ſagen, und es liegt vorläufig außerhalb des Kreiſes unſerer Betrachtungen. Bisher gab ſich uns die Pſyche eines Individuums als eine Welt für ſich wie die materielle Natur; wir konnten ſie betrachten, ohne auf ihre etwaigen Beziehungen zu andern Welten Rückſicht zu nehmen, und wir haben noch bei weitem nicht erſchöpft, was uns ſolche iſolierende Betrachtung lehren kann.

§ 2. Der pſychiſche Mechanismus.

Neue Aufſchlüſſe über die phänomenalen und realen Kauſalverhältniſſe werden wir gewinnen, wenn wir den Bereich der Aktivität heranziehen, den wir bisher gar nicht berückſichtigt haben. Zuvor können wir aber die Analyſe der Kauſalität noch in dem beſchränkten Kreis unſerer Betrachtung nach einer wichtigen Seite hin ergänzen. Vorläufig haben wir die Lebensſphäre immer als das Bedingende genommen, von dem Rhythmus und Färbung des Erlebens abhängt. Offenbar iſt das eine einſeitige Betrachtung, die dem vorliegenden Verhältnis nicht voll gerecht wird. Wir haben hervorgehoben, daß die Erlebniſſe aus der Lebensſphäre geſpeiſt werden und von ihrem jeweiligen modus abhängen. Offenbar iſt es nur die Kehrſeite davon, daß die Erlebniſſe ſpürbar an der Lebensſphäre zehren und ſo ihrerſeits einen Wandel in ihr hervorrufen. Ein jedes Erlebnis – bzw. die reale Zuſtändlichkeit, die es bekundet – koſtet einen gewiſſen Aufwand an Lebenskraft; es zehrt an ihr, und indem es ſie vermindert, muß es auch eine veränderte Bekundung ihres veränderten modus herbeiführen; es iſt z. B. imſtande, einen Übergang von Friſche in Mattigkeit hervorzurufen. Wir haben hier in der Tat eine Art »Rückwirkung«, ſie bedeutet

1) Natürlich darf die Analogie nicht auf die Spitze getrieben werden, ſie läßt ſich in anderer Richtung nicht durchführen. Betrachten wir das pſychiſche Individuum als »Träger« ſeiner Eigenſchaften, ſo findet es ſein Analogon offenbar im einzelnen Dinge.

Digitized by Google

aber nichts Neues gegenüber sonstigen Kausalverhältnissen. Wenn eine rollende Kugel auf eine andere stößt und ihr eine Bewegung erteilt, so verliert sie selbst durch den Stoß etwas von der Wucht, mit der sie ihn ausübte, ihre eigene Bewegung erlahmt. Überall, wo ein Geschehen ein anderes auslöst, findet ein »Energie-Umsatz« statt, büßt das wirkende Ding zugunsten des leidenden etwas ein. Das ist eine Doppelseitigkeit, die allem Kausalgeschehen eigen ist. In unserem Fall ist etwa eine Zunahme der Lebenskraft verursachendes Geschehen, eine Steigerung der Spannung des Erlebens — bzw. der in ihm sich bekundenden psychischen Zuständlichkeit — seine Wirkung. Die stärkere Anspannung des Erlebens führt ihrerseits eine Minderung der Lebenskraft herbei: darin besteht die Rückwirkung. Wir erkennen darin zugleich eine Ursache für weiteres Geschehen: daß die Lebenskraft eine Minderung erfährt, das bewirkt eine Herabsetzung des Spannungsgrades für das neue Erleben. Das gesamte psychische Kausalgeschehen läßt sich auffassen als ein Umsatz von Lebenskraft in aktuelles Erleben, und als Inanspruchnahme der Lebenskraft durch aktuelles Erleben. Die Lebenskraft und ihre modi nehmen also im Aufbau der Psyche eine ganz einzigartige Stellung ein.

Die Lebensgefühle sind nicht dem Strom der Erlebnisse einfach einzureihen, und die Lebenszuständlichkeiten nicht den psychischen Zuständen. Das zeigt sich auch darin, daß die psychischen Zustände die Kraft, welche sie aus der Lebenssphäre schöpfen, verzehren und erlöschen, wenn diese Kraft verbraucht ist (ob die Möglichkeit besteht, daß ein psychischer Zustand seine Kraft nicht ganz verbraucht, sondern noch andere davon speist, das wird noch zu erörtern sein),[1]) während das bei den Lebensgefühlen nicht der Fall ist. Ein Lebensgefühl, bzw. das Erleben einer Lebenszuständlichkeit, kostet keinen Aufwand an Kraft und würde nicht erlöschen, wenn nicht andere Erlebnisse an dieser Zuständlichkeit zehrten und sie abwandelten. Die Lebenssphäre bildet eine Unterschicht des Erlebnisstroms, den sie trägt und der aus ihr heraus geboren wird. Während in der physischen Natur Kraft nur durch das Geschehen zur Gegebenheit kommt, in das sie eingeht, wird sie hier selbst erfaßt mittels ihrer eigenen erlebten modi und sie wird es um so mehr, je weniger das lebende bzw. erlebende Ich den Erlebnissen der Oberschicht hingegeben ist. Ja, wir können vielleicht einen Bewußtseinstypus fingieren, der ganz auf diese Unterschicht beschränkt wäre.

1) Vgl. Seite 71 ff.

Digitized by Google

Man kann die Frage aufwerfen, ob die Lebenskraft, die das pſychiſche Leben eines Individuums ſpeiſt, ein endliches Quantum iſt – wenn auch keine meßbare Größe – und ob ſie von dem pſychiſchen Leben einfach aufgezehrt wird, oder ob ſie ſich ergänzt und, wenn das, ob aus ſich ſelbſt oder durch Zufuhr von außen. Um dies beantworten zu können, müſſen wir den Kreis unſerer Betrachtungen über den bisherigen Rahmen hinaus erweitern, müſſen wir uns Aufklärung über die Konſtitution der Erlebniſſe verſchaffen, die wir im Bereich der reinen Paſſivität nicht gewinnen können. Bevor wir dazu übergehen, wollen wir die Analogie der pſychiſchen und phyſiſchen Kauſalität noch in einem Punkte ergänzen: Wir wollen unterſuchen, ob es in der Erlebnisſphäre ein allgemeines Kauſalgeſetz gibt, etwa des Inhalts: alles, was im Erlebnisſtrom auftritt, ſteht unter kauſalen Bedingungen (natürlich iſt hier nur die Erlebniskauſalität gemeint und nicht die Naturkauſalität, da wir ja von einer Einbeziehung des Bewußtſeins in den Naturzuſammenhang noch gar nichts wiſſen). Darauf iſt zu antworten: es iſt ein Bewußtſein denkbar, in dem keine Lebensgefühle auftreten, das in ſtändig gleichem Fluß und Rhythmus dahinfließt; in dieſem gäbe es keine Kauſalität, mit den Wandlungen der Lebensſphäre entfielen auch die Wandlungen der übrigen Erlebniſſe, die wir beſprochen haben; es gäbe einen Abfluß von Daten verſchiedener Gattung, Qualität, Intenſität und Dauer, aber nicht jene Änderungen der »Färbung« und der Spannung des Erlebens, die wir als das ſpezifiſch kauſal Bedingte erkannten. Gibt es aber in einem Strom ein »Feld« der Lebensgefühle, ſo iſt es – wie wir aus früheren Betrachtungen wiſſen – kontinuierlich erfüllt und damit auch kontinuierlich wirkſam. Jedes Datum im Strom hat dann ſeine »Lebensfärbung« und iſt mit Beziehung darauf notwendig bedingt. Der Charakter des Stromes als eines ſtetigen Werdens ergibt dabei einen Unterſchied von der phyſiſchen Natur. Während dort ein Zuſtand der »kauſalen Ruhe« denkbar iſt, indem alle Dinge unverändert verharren, alſo keinerlei Veränderung und damit auch kein Wirken ſtatthat, gibt es im Erlebnisſtrom in keinem Moment Stillſtand. Auch die Sphäre der Lebensgefühle iſt ein ſtetiges Fließen, gleichgültig ob dasſelbe Lebensgefühl in qualitativer Gleichheit ſich forterzeugt oder ob es ſtetig in ein anderes übergeht. Hier haben wir alſo ein ununterbrochenes Geſchehen und damit auch ein ununterbrochenes Wirken.

Was den Bereich der Wirkſamkeit anlangt, ſo gilt: wirkſam iſt alles, was lebendig in die Gegenwart hineindauert, gleichgültig wie

Digitized by Google

weit sein Ansatzpunkt im Strome zurückliegt. Daß eine Mehrheit verursachender Kräfte möglich ist, die zusammen erst eine bestimmte Wirkung auslösen, das werden wir erst an einer späteren Stelle verstehen lernen.[1])

Was wir hier von den phänomenalen Kausalverhältnissen festgestellt haben, das überträgt sich auch auf das reale Wirken in der psychischen Sphäre. Was immer an psychischen Zuständen ins Dasein tritt, tut es dank den Kräften, die es der Lebenskraft entnimmt; es hat in ihr die Grundlage seiner Existenz und wird, solange es existiert, von ihr erhalten. Andere Faktoren mögen mit herangezogen werden müssen, um das Auftreten psychischer Zustände begreiflich zu machen — aber sie ersetzen den kausalen Faktor nicht. Die Abhängigkeit erscheint hier — im Gegensatz zur phänomenalen Sphäre — als eine unlösliche. Dort haben wir zwei verschiedene Reihen von Erlebnissen, deren eine in ihrer Beschaffenheit in charakteristischer Weise durch die andere bestimmt wird. Entfiele diese andere, so würde jene dieser besonderen Bestimmtheit entbehren. Das psychische Leben dagegen erscheint als eine Umsetzung der Lebenskraft und wäre gar nicht denkbar, wenn diese fortfiele. In einem Bewußtsein, das keine Lebenssphäre hätte, würden alle Wirkungsphänomene fortfallen — da es ja ein Wirken der anderen Erlebnisse ohne Vermittlung der Lebenssphäre nicht gibt —, es entfiele aber auch die Möglichkeit der Auffassung der reinen Erlebnisse als Bekundungen realer psychischer Zustände, es würde sich in einem solchen Bewußtsein kein psychisches Individuum konstituieren. Um das klar einzusehen, müssen wir das Verhältnis der psychischen Eigenschaften zur Lebenskraft näher untersuchen, das wir früher nur flüchtig berührten. In den Eigenschaften hatten wir ja die Substrate des psychischen Kausalgeschehens gefunden, und wir hatten auch schon bemerkt, daß die Lebenskraft eine Sonderstellung unter ihnen einnimmt. Die psychischen Eigenschaften im gewöhnlichen Sinne erscheinen sozusagen als verschiedene Ausflüsse der Lebenskraft. Wird sie durch eine solche Eigenschaft stark in Anspruch genommen, so bleibt für andere wenig übrig, und insofern ist eine Wirkung der Eigenschaften aufeinander durch Vermittlung der Lebenskraft festzustellen. Was heißt das aber: Inanspruchnahme der Lebenskraft durch psychische Eigenschaften? Auch von dem aktuellen psychischen Leben, den psychischen Zuständen, haben wir

1) Vgl. Seite 78.

Digitized by Google

festgestellt, daß die Lebenskraft sich darin aufbraucht. Offenbar sind das nicht zweierlei getrennte Geschehensreihen, sondern ein einziger großer Prozeß. Das Verhältnis von aktuellen Zuständen und dauernden Eigenschaften müssen wir also mit in Betracht ziehen, um die Eigentümlichkeit des psychischen Kausalgeschehens recht zu verstehen.

Es gibt einen gewissen Bereich von Daten – gleichartigen oder auch verschieden gearteten –, die unser Bewußtsein »mühelos« zu umspannen, d. h. gleichzeitig aufzunehmen vermag. Mühelos – das besagt: ohne daß ein spürbarer Verbrauch an Lebenskraft stattbat, ohne daß ein Wandel in der Sphäre der Lebensgefühle auftritt. Dieser Bereich ist um so enger, je intensiver die auftretenden Daten sind. Wird die Intensität größer oder wird der Bereich erweitert, so macht sich ein Wandel in der Lebenssphäre bemerkbar: ich fühle Anstrengung oder einen Übergang von Frische zu Mattigkeit, und darin bekundet sich mir eine Abnahme der Lebenskraft. Das, worin sie sich umgesetzt hat, ist die gesteigerte Aufnahmefähigkeit, die sich in der Erweiterung des Erlebnisbereiches oder in der größeren Intensität der Erlebnisgehalte bekundet. Wären aber im Zusammenhang mit diesen Veränderungen im Bereich der Erlebnisgehalte keine Veränderungen der Lebenssphäre bemerkbar, so würde jene »Aufnahmefähigkeit« als psychische Zuständlichkeit gar nicht zur Gegebenheit kommen. Wir hätten dann nur die reinen Erlebnisse, an denen wir, wie wir es früher taten, die Gehalte von ihrem Aufgenommenwerden (oder Erlebtwerden) unterscheiden könnten. Die Aufnahmefähigkeit aber, die sich im kausalen Zusammenhang als reale Zuständlichkeit kundtut, erweist sich zugleich als Bekundung einer steigerbaren Eigenschaft, und das in folgender Weise: Wenn der Erlebnisbereich eine Erweiterung erfahren hat, die spürbare Anstrengung kostete, und nun dauernd in dieser Weite erhalten wird, so kann es sein, daß die Anstrengung schwindet, daß das Erleben sich wieder mühelos vollzieht. In diesem Wechsel in der Beeinflussung der Lebenssphäre durch das gleiche Erleben bekundet sich eine Veränderung der Aufnahmefähigkeit, bzw. es bekundet sich die Aufnahmefähigkeit als dauernde und veränderliche Eigenschaft. Je geringer der Wandel in der Lebenssphäre ist, je weniger Anstrengung das Erleben – phänomenal – kostet, desto größer ist die Aufnahmefähigkeit. In der Mühelosigkeit des Erlebens tritt zutage, daß sich die Aufnahmefähigkeit als selbständige Eigenschaft von der Lebenskraft abgespalten hat. Dieses Abspalten

Digitized by Google

ist offenbar durch das aktuelle psychische Leben herbeigeführt. Das wird vielleicht deutlicher, wenn wir verschiedene, inhaltlich bestimmte Aufnahmevermögen in Betracht ziehen. Wird die Lebenskraft während einer Dauer vorwiegend für die Aufnahme von Tönen in Anspruch genommen, so vollzieht sich diese Aufnahme immer leichter und schließlich mühelos. Es hat sich durch »Übung«, durch »Gewohnheit« eine Aufnahmefähigkeit für diese bestimmten Gehalte herausgebildet, ein Teil der Lebenskraft ist gleichsam für eine Betätigung in bestimmter Richtung festgelegt worden.[1]) Wäre dagegen das Bewußtsein in gleichem Maße an Farben und Töne hingegeben, so müßte sich die Lebenskraft in verschiedener Richtung betätigen und könnte für jedes einzelne Vermögen nicht so viel hergeben, als wenn eines von beiden allein ausgebildet wird. Die »Ausbildung« der »Fähigkeit« dauert so lange, wie die Ablenkung der Lebenskraft durch das aktuelle Leben noch als Anstrengung gefühlt wird. Sie erscheint abgeschlossen, sobald die Aufnahme mühelos erfolgt. Die Fähigkeit hat sich sozusagen selbständig gemacht, und das aktuelle Leben ihres Bereiches geht nun auf ihre Rechnung, statt auf Kosten der Lebenskraft. Darin liegt schon, daß die »Geschichte« der Fähigkeit mit ihrer Loslösung nicht abgeschlossen ist. Wenn das aktuelle Leben davon zehrt, ohne daß sie einen neuen Zustrom erfährt, so braucht sie sich allmählich auf (»stumpft ab«); das bekundet sich darin, daß der Bereich bewußter Daten sich verengt; soll er sich in gleicher Weite erhalten, so kostet das wieder Anstrengung, d. h. die Lebenskraft muß wieder in Anspruch genommen werden, um den Verlust an Aufnahmefähigkeit auszugleichen. Daß die Loslösung keine völlige ist, zeigt sich auch noch auf andere Weise. Ist eine Fähigkeit zu einer gewissen Höhe gesteigert, so reicht die Lebenskraft nicht aus, um eine andere auszubilden. Wird sie nun durch das aktuelle Leben in eine neue Richtung gelenkt, so geschieht das auf Kosten der alten Fähigkeit, die im selben Maße abnimmt, wie die neue gesteigert wird. Die Psyche erscheint – solange wir nur die Sphäre der Passivität als Grundlage für unsere Kausaluntersuchung benützen – wie ein sich automatisch regulierender Mechanismus; seinem Bau nach ist er für eine Reihe verschiedener Funktionen eingerichtet, es steht ihm aber nur ein begrenztes Quantum

1) Gute Bemerkungen über die Ausbildung von Fähigkeiten (freilich immer auf dem Boden einer psychophysischen Betrachtung) enthält William James' Psychologie im Kapitel über Gewohnheit (Deutsche Ausgabe von Dürr, Seite 135ff.).

Digitized by Google

an Betriebskraft zu, und wenn dieses der einen Funktion zugeführt wird, so schalten die übrigen von selbst aus. An der Triebkraft hängt der ganze Mechanismus. Unbildlich ausgedrückt: keine psychische Realität ohne Kausalität. Entfällt die Lebenssphäre und die von ihr ausgehende phänomenale Wirksamkeit, so besteht keine Möglichkeit der Konstitution einer Psyche mit realen Eigenschaften und Zuständen.

§ 3. Kausalgesetze und Determination des Psychischen.

Mit dem allgemeinen Kausalgesetz, das wir aufstellen können – »Alles psychische Geschehen ist kausal bedingt« –, ist über die Frage der Determination des Psychischen, die Frage, ob der jeweilige Zustand durch die Reihe der vorhergehenden eindeutig bestimmt und aus ihnen berechenbar ist, natürlich noch gar nichts entschieden. Dafür wäre zunächst zu erwägen, ob das psychische Geschehen nur kausal bedingt ist oder ob noch andere Faktoren für seinen Verlauf verantwortlich zu machen sind. Die folgenden Untersuchungen werden uns allerhand Aufschlüsse über dieses Problem gewähren. Aber auch aus dem, was wir bisher festgestellt haben, ergibt sich bereits klar, daß die psychischen Zustände nicht ihrem ganzen Gehalt nach aus kausalen Umständen herleitbar sind. Ob ich fähig bin, sinnliche Daten aufzunehmen, und mit welcher Intensität sie sich mir aufdrängen, das hängt von dem jeweiligen Stande meiner Lebenskraft ab. Aber welche Daten auftreten – ob Farben oder Töne und welche besonderen Farben –, das ist von meiner Lebenskraft unabhängig. Sollte sich dies mit Hilfe von Kausalgesetzen bestimmen lassen, so müßte gezeigt werden können, daß die Aufnahmefähigkeit für Daten verschiedener Gattung eine verschiedene ist, und darüber hinaus, daß der niedersten Differenz jeder Gattung – etwa der Farbe von bestimmter Qualität, Helligkeit und Sättigung – eine bestimmte Aufnahmefähigkeit eindeutig zugeordnet ist. Ein solches Zuordnungsgesetz ist aber weder einsichtig zu machen, noch durch irgendwelche Erfahrung zu belegen. Es ist eine leere logische Möglichkeit, neben der die andere Möglichkeit besteht, daß derselben Aufnahmefähigkeit Daten von verschiedener Gattung und Qualität entsprechen. Die Erfahrung spricht offenbar für diese zweite Möglichkeit. Aber auch wenn sich das Gesetz der eindeutigen Zuordnung von bestimmten Sinnesdaten und bestimmten modis der Lebenskraft als gültig erweisen ließe, würde es immer nur erlauben vorherzusagen, daß

Digitized by Google

bei einem gewissen bekannten Modus der Lebenskraft ein ganz bestimmtes Datum auftreten *kann*, nicht aber, daß es notwendig auftreten *muß*. Sollte das Auftreten als notwendig erwiesen werden, so müßte das betreffende Sinnesdatum dem entsprechenden Lebenszustand nicht nur eindeutig zugeordnet, sondern von der Lebenskraft in dem bestimmten Modus *erzeugt* sein. Die einsichtige Möglichkeit eines Bewußtseins, das derselben Daten teilhaftig wird, ohne aus einer ständig ab- und zunehmenden Lebenskraft heraus zu leben, verbietet eine solche Auffassung.

Eine andere Frage wäre die, ob diejenigen *Momente* des psychischen Geschehens, die unzweifelhaft kausal bedingt sind, in die sich die Lebenskraft tatsächlich *umsetzt*, eine »Bestimmung« zulassen: also etwa der Spannungsgrad des Erlebens. Es müßte sich dann sagen lassen: wenn ein psychisches Subjekt in einem Augenblick seines Daseins über die und die Lebenskraft verfügt und wenn in ihm ein bestimmtes Datum auftritt, so wird sein Erleben dieses Datums den und den Spannungsgrad aufweisen. Die eindeutige Zuordnung von Lebenszustand und Ablaufweise des Erlebens steht hier fest. Die Frage der Bestimmbarkeit spitzt sich uns jetzt dahin zu, ob jeder der beiden Faktoren in sich eindeutig feststellbar ist. Wenn das der Fall ist, dann muß sich auch der eine durch den andern bestimmen lassen.

Stellen wir die Frage zunächst für die Lebenskraft: ist die jeweilig vorhandene Lebenskraft in eindeutiger und identifizierbarer Weise festzustellen? Denken wir daran, wie in der materiellen Natur »objektive« Bestimmung statthat, so können wir auch fragen: ist die Lebenskraft ein *zahlenmäßig ausdrückbares Quantum*? Offenbar ist das nicht der Fall. Die Lebensgefühle, die sie uns bekunden, sind ein qualitativ Mannigfaltiges, das sich nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen läßt, nicht aus gleichen Einheiten zusammengesetzt gedacht werden kann. Und dasselbe gilt von den »Leistungen« der Lebenskraft, den Spannungsgraden des Erlebens. Auch mit ihrer Hilfe kann die Lebenskraft nicht »gemessen« werden.

An Stelle der quantitativen Bestimmung könnte nun eine *qualitative* treten. Jedes Lebensgefühl, das uns als Bekundung der Lebenskraft dient, ist ein eigentümliches *Quale*, und man könnte die mannigfachen Qualitäten durch *Namengebung* unterscheiden. Unsere Sprache begnügt sich mit einigen groben Unterscheidungen wie Frische, Mattigkeit, Übermüdung, Überreizung u. dgl. Es wäre durchaus möglich, hier sehr viel weiter zu gehen und

Digitized by Google

feine Nüancierungen gegeneinander abzuheben und zu bezeichnen (wie es die expreſſioniſtiſche Literatur, wenn auch nicht immer ſehr glücklich und geſchmackvoll, durch Analogien aus verſchiedenen Sinnesgebieten verſucht). So unterſcheidet und bezeichnet auch der Maler eine große Anzahl von Farbennuancen, auf die die Sprache des praktiſchen Lebens keinen Wert legt. Sollte dieſe Differenzierung aber für unſeren Zweck genügen, ſo müßte es möglich ſein, jede einzige Gefühlsqualität herauszuheben und mit einem Eigennamen zu belegen, und desgleichen jeden erdenklichen Spannungsgrad. Wenn das möglich wäre, ſo ließen ſich exakte, wiewohl keine quantitativen Kauſalgeſetze aufſtellen: das Lebensgefühl a (bzw. der entſprechende Lebenszuſtand) hat den Spannungsgrad α zur Folge, das Lebensgefühl b den Spannungsgrad β uſw.). Es kann aber gar kein Zweifel ſein, daß ſich ſolche »individuelle Ideen« von Lebensgefühlen nicht herausarbeiten laſſen und daß daher auch entſprechende Kauſalgeſetze nicht aufgeſtellt werden können. Die Lebensgefühle und die ihnen entſprechenden Spannungsgrade bilden ein Kontinuum von Qualitäten. Jede beliebige Qualität läßt ſich als »Stelle« aus einem ſolchen Kontinuum herausheben, aber niemals iſt eine unmittelbar »benachbarte« Qualität aufzuweiſen (wie es keine benachbarten Punkte einer Linie gibt), ſondern zwiſchen zwei herausgehobenen Qualitäten liegt immer ein größerer oder kleinerer Teil des Kontinuums, der ſelbſt wieder unendlich viele Stellen in ſich enthält.[1]) Wie weit wir daher auch in der Unterſcheidung der Lebensgefühle und in der ihr angepaßten Differenzierung der Sprache gehen mögen – unſere Namen werden immer nur mehr oder minder große Teile des Qualitätenkontinuums bezeichnen. Es iſt möglich, daß wir das Kontinuum oder doch einen Teil des Kontinuums durchleben,[2]) aber es iſt weſenhaft ausgeſchloſſen, daß wir die unendliche Mannigfaltigkeit von Qualitäten, die wir dabei durchlaufen, jede für ſich herausheben.

Wir ſtimmen alſo mit Bergſon vollkommen überein, wenn er[3]) auseinanderſetzt, daß die Intenſitätsunterſchiede der pſychi-

1) Was hier über Kontinuen, ihre Stellen und Teile geſagt iſt, entſtammt einer Arbeit von Reinach über das Weſen der Bewegung, die aus dem Nachlaß veröffentlicht worden iſt (Adolf Reinachs Geſ. Schriften, Halle 1921).

2) Daneben beſteht die Möglichkeit diskontinuierlicher Übergänge von einem Lebensgefühle zu einem anderen.

3) Im 1. Kapitel des »Eſſai ſur les données immédiates de la consciance«.

Digitized by Google

schen Zustände in Wahrheit Qualitätsunterschiede sind und daß sie sich weder quantitativ noch überhaupt in eindeutig-identifizierbarer Weise feststellen lassen. Das aber können wir ihm nicht zugeben, daß die Rede von Intensität hier eine sachlich durchaus ungerechtfertigte ist. Denn wenn man auch nicht alle Stellen eines Kontinuums herausheben kann und wenn die Teile eines Kontinuums nach den Grenzen hin ineinander verschwimmen, so daß es schwer ist, den Schnitt zwischen ihnen zu legen, so unterliegt es doch keinem Zweifel, daß es möglich ist, Teile in ganz unzweideutiger Weise als verschiedene zu erkennen, und Stellen, die dem einen und dem anderen Teil angehören, ihrem Kontinuumsteil zuzuweisen und voneinander zu unterscheiden. Konkret gesprochen: es ist nicht möglich, alle Rotnuancen deutlich zu unterscheiden, aber Rot und Blau sind völlig scharf voneinander unterschieden, und wenn es Farbennuancen gibt, bei denen man schwanken kann, welcher Qualität man sie einzuordnen hat, so gibt es doch andere, bei denen die Zuordnung keinem Zweifel unterliegt. Und wo uns Nuancen einer Qualität entgegentreten, da geben sie sich unzweifelhaft als Abstufungen dieser Qualität, und eben das berechtigt die Rede von einer Qualität und ihren Intensitätsgraden. Und ebenso ist es zwar nicht möglich, alle Lebensgefühle und alle Spannungsgrade des Erlebens zu unterscheiden, aber es ist sehr wohl möglich, Frische und Mattigkeit zu unterscheiden und das jeweilig vorhandene Lebensgefühl (wenn es nicht gerade hart an der Grenze steht) der einen oder andern Qualität zuzuweisen; und desgleichen lassen sich im Kontinuum der Spannungsunterschiede scharf unterschiedene Qualitäten herausheben und einzelne Spannungsgrade ihnen zuordnen und als Abstufungen einer Qualität auffassen. Schließlich sind wie diese unterscheidbaren Qualitäten die ihnen übergeordneten Gattungen als solche – die Gattung »Lebensgefühl«, die alle möglichen Lebensgefühle umspannt, die Gattung »Spannung des Erlebens«, der alle Spannungsgrade zugehören – in völlig zweifelloser Gewißheit zu erkennen und nicht mit andern zu vermengen.

In der Unterscheidbarkeit gewisser, eine unendliche Mannigfaltigkeit umspannender, an ihren Grenzen verschwimmender Qualitäten beruht die Möglichkeit, Kausalgesetze, wenn auch keine exakten, für das psychische Geschehen aufzustellen, analog den physischen Kausalregeln, mit denen die vorwissenschaftliche Erfahrung arbeitet. Im täglichen Leben bedienen wir uns ständig solcher Kausalregeln. Wir sagen etwa: heute wird es einen guten Fernblick geben, denn die Luft

Digitized by Google

ist feucht. Die Feuchtigkeit der Luft und der gute Fernblick sind dabei anschauliche Qualitäten, deren exakte Bestimmbarkeit – sofern sie möglich ist und wir überhaupt etwas davon wissen – für uns gar keine Rolle spielt. Ebenso sage ich: ich bin jetzt so müde, daß ich nicht mehr imstande wäre, ein vernünftiges Buch zu lesen. Ich sage es, ohne einen Versuch zu machen, rein auf Grund der Müdigkeit, die ich fühle. Diese mir wohl vertraute Qualität ist mit der Anspannung, die das Verständnis schwieriger intellektueller Zusammenhänge fordert, unvereinbar. Auf diese Weise sind Kausalschlüsse im Gebiet des Psychischen möglich. Im allgemeinen wird die Vagheit dieser Regeln nur Wahrscheinlichkeitsschlüsse zulassen. Unbeschadet der Vagheit der psychischen Kausalgesetze ist es aber möglich, daß sie – obwohl sie meist erfahrungsgemäß festgestellt, Ergebnisse »praktischer Lebensweisheit« sind – einsichtige Zusammenhänge ausdrücken. Welche besondere Tätigkeit bei einem gewissen Stande der Lebenskraft noch möglich ist und welche nicht, das wird sich im allgemeinen nicht einwandfrei entscheiden lassen. Daß aber die Lebenskraft bei dem Zustand, den wir mit Erschöpfung bezeichnen, nicht ausreicht, um eine intensive geistige Tätigkeit zu speisen, das ist ein Satz, dem mehr als bloße Erfahrungsgeltung zukommt. Zusammenhänge, die nicht exakt bestimmbar sind, können also sehr wohl »notwendige« sein, und umgekehrt. Die exakten Gesetze der theoretischen Physik haben zum großen Teil bloß faktische Geltung. Dagegen ließen sich aus den vagen Regeln der beschreibenden Naturwissenschaften und der Alltagspsychologie sehr viele Wesenszusammenhänge herauslesen.

Soweit wären wir also gelangt: es gibt außer dem allgemeinen Kausalgesetz inhaltlich bestimmte psychische Kausalgesetze, und es besteht die Möglichkeit, aus wahrnehmungsmäßig gegebenen auf nicht gegebene Tatsachen zu schließen. Was wir aber bisher feststellten, war nur ein Schluß von gegenwärtigen auf gleichzeitige Tatsachen. Dagegen wissen wir noch nicht, ob eine Vorausbestimmung möglich ist. Daß es sich um keine exakte Bestimmung handeln wird, dürfen wir von vornherein annehmen. Aber läßt sich überhaupt auf Grund des gegenwärtigen Tatbestandes etwas über die kausale Beschaffenheit der psychischen Tatsachen in einem späteren Zeitpunkt sagen? Dazu wäre offenbar zunächst erforderlich, daß man aus dem gegenwärtigen Stand der Lebenskraft Aufschlüsse über den künftigen erhalten könnte. Eine sehr gewichtige Tatsache spricht gegen diese Möglichkeit: die Lebenskraft, so sahen wir, dient dazu,

Digitized by Google

den Strom des psychischen Lebens zu erhalten, die Erlebnisse zehren an ihr, und zwar die verschiedenen in verschiedener Weise. Den Stand der Lebenskraft in einem künftigen Augenblick – auch in den Grenzen der Vagheit, die wir zugestanden haben – kann man also offenbar nur vorhersehen, wenn man alle Schwankungen kennt, die sie von der Gegenwart bis zu jenem Augenblick durchzumachen hat, d. h. aber nichts anderes als daß man den ganzen Strom des psychischen Lebens übersehen muß, der diese Dauer erfüllt. Ob dies möglich ist, das wollen wir jetzt nicht erörtern. Es genügt uns vorläufig, daß die Kenntnis der gegenwärtigen Lebenskraft allein jedenfalls nicht ausreicht, um ihren künftigen Stand und damit ihre möglichen künftigen Leistungen vorherzusagen.

Es muß allerdings ergänzend hinzugefügt werden, daß in sehr allgemeiner und unbestimmter Weise doch gewisse Vorausagen auf Grund der kausalen Umstände möglich sind. Die Lebenskraft der einzelnen Individuen ist eine verschiedene, und zwar nicht nur ihrem jeweiligen Stande nach, sondern derart, daß das Maximum der einen an das der andern evtl. nicht heranreicht. Es ist also möglich, daß einem Individuum auch beim günstigsten Stande seiner Lebenskraft Leistungen versagt bleiben, deren andere fähig sind. Hat man nun auf Grund ausreichender Erfahrung Kenntnis von der Lebenskraft eines Individuums, d. h. von der dauernden Eigenschaft, gewonnen, so kann man in Bausch und Bogen beurteilen, welche Leistungen im Bereich seines Könnens liegen und welche nicht. Solche Aussagen lassen natürlich immer sehr viel offen – sie enthalten ja nichts über den jeweiligen Modus der Lebenskraft, der vorausgesetzt ist, damit die betreffende Leistung zustandekommen kann. Sie haben ferner selbstverständlich nur empirische Geltung, da die Lebenskraft eines Individuums nur durch Erfahrung feststellbar ist; sie können also durch weitere Erfahrung stets widerlegt und berichtigt werden. Schließlich gelten solche Aussagen nur unter der Voraussetzung, daß die Leistungen, die auf Grund der natürlichen Lebenskraft ausgeschlossen sind, nicht durch andere Kräfte ermöglicht werden. Eine solche Möglichkeit muß durchaus offen gelassen werden, und über sie sollen uns die folgenden Untersuchungen Aufschluß geben.[1])

1) Die Erörterung des Determinismusproblems wird am Ende dieser Abhandlung (V, § 5) wieder aufgenommen werden.

Digitized by Google

Wir wollen uns nämlich jetzt dem Feld der Ichaktivität zuwenden, das uns schon gelegentlich Beispiele lieferte, aber in unsern prinzipiellen Erörterungen noch nicht berücksichtigt wurde.

III. Geistiges Leben und Motivation.

§ 1. Motivation als Grundgesetzlichkeit des geistigen Lebens.

Wir heben die Abstraktion auf, in der wir die Untersuchung bisher führten, und ziehen einen neuen Kreis von Phänomenen in Betracht. Das Ich, das bisher im Strom dahinlebte, im Ablauf der Daten, die es »hatte«, ohne darauf »hinzusehen«, tut seinen geistigen Blick auf und »richtet« sich auf etwas, etwas tritt ihm gegenüber — wird ihm zum »Gegenstand«. Eine niedere Form der Intentionalität — und korrelativ der Gegenständlichkeit — liegt schon im Haben der immanenten Daten. Das Sich-richten-auf, das wir nun meinen, die intentio, die sich auf dem Grunde der immanenten Daten erhebt, bezeichnet eine neue Klasse von Erlebnissen, von Einheiten, die sich im Strom konstituieren: die Klasse der »Auffassungen« oder »Akte«.[1]) Mit ihnen beginnt das geistige Leben. Die Richtung des Ichblickes kann dabei eine verschiedene sein: es kann ein »Rückblick« sein auf das soeben abgelaufene (noch lebendig sich fortzeugende oder auch bereits abgeschlossene) Erlebnis, sei es nun eine Empfindung oder selbst ein Akt: dann haben wir eine »Reflexion«. Der Blick kann aber auch statt auf ein Empfindungsdatum hin durch es hindurch gehen auf etwas, was gar nicht mehr dem Strom selbst angehört, sondern nur durch diesen Ichblick und seine Stellung im Strom Beziehung zum individuellen Bewußtsein — und zu einer bestimmten Stelle in seinem Fluß — erhält: auf einen »äußeren Gegenstand«, ein Transzendentes. An Stelle des Empfindungsdatums tritt ein »vorschwebendes Bild«, eine farbige Gestalt oder ein erklingender Ton »außer mir«, »draußen« (gleichviel, was für eine Art »Räumlichkeit« dieses »draußen« besagen mag). Im Bereiche der Akte treten nun neue Verbindungsweisen auf, denen wir bisher noch nicht begegnet sind. Richtet sich der Blick nacheinander auf eine Reihe kontinuierlich ablaufender Daten oder vielmehr durch sie hindurch auf »äußere« Gegenständlichkeiten, so haben wir nicht nur ein Nacheinander getrennter Auffassungen einzelner Bilder, sondern eine durchgehende Auffassung, ein Hinzunehmen des Späte-

1) »Akt« ist hier im weitesten Sinne des intentionalen Erlebnisses genommen, nicht in der Bedeutung des spezifischen Tuns.

Digitized by Google

ren zum Früheren (»Apperzeption«), ein Zusammenfassen der Einzelauffassungen (»Synthesis«) und ein In-Bewegung-gesetzt-werden der späteren durch die frühere (»Motivation«). All das hat erst Sinn im Bereich der Ichakte, von Nehmen, Fassen und Bewegen kann in der Sphäre der reinen Passivität, mit der wir es vorher zu tun hatten, keine Rede sein.

Wenn wir die Verbindung von Akten, die wir hier im Auge haben, ganz allgemein als Motivation bezeichnen, so sind wir uns bewußt, von dem üblichen Sprachgebrauch abzuweichen, der diesen Ausdruck auf das Gebiet der »freien Akte«, insbesondere des Willens, beschränkt. Wir glauben aber, daß diese Erweiterung ein gutes Recht hat, daß das, worauf wir jetzt abzielen, eine für den ganzen Umkreis der intentionalen Erlebnisse geltende allgemeine Struktur ist, die nur je nach der Besonderheit der Akte, die sich ihr einfügen, verschiedene Ausgestaltung erfährt.[1]) Als eine solche besondere Ausgestaltung müßte sich auch die herkömmlich sogenannte Motivation erweisen.

Motivation in unserm allgemeinen Sinn ist die Verbindung, die Akte überhaupt miteinander eingehen: kein bloßes Verschmelzen wie das der gleichzeitig oder nacheinander abfließenden Phasen des Erlebnisflusses oder die assoziative Verknüpfung von Erlebnissen, sondern ein Hervorgehen des einen aus dem andern, ein Sichvollziehen oder Vollzogenwerden des einen auf Grund des andern, um des andern willen. Die Struktur der Erlebnisse, die allein in das Verhältnis der Motivation eintreten können, ist für das Wesen dieses Verhältnisses durchaus maßgebend: daß Akte ihren Ursprung haben im reinen Ich, von ihm phänomenal ausgehen und hinzielen auf ein Gegenständliches. Der »Drehpunkt« gewissermaßen, an dem die Motivation ansetzt, ist immer das Ich. Es vollzieht den einen Akt, weil es den andern vollzogen hat. Der »Vollzug« braucht dabei noch nicht im Sinne einer echten Spontaneität genommen zu sein. Charakteristisch für das Verhältnis der Motivation ist es, daß es in verschiedener Form auftreten kann: es kann explizite vollzogen, es kann aber auch nur implizite vorhanden sein. Der Fall einer expliziten Motivation liegt z. B. vor, wenn wir im Zusammenhang eines Schlusses von den Prämissen zum Folgesatze fortschreiten und ihn auf Grund der Prämissen einsehen und glauben. Wenn wir dagegen einen mathematischen Beweis führen

1) Zur Notwendigkeit der Erweiterung des Motivationsbegriffes vgl. »Ideen« S. 89.

Digitized by Google

und dabei einen Lehrſatz verwenden, den wir früher einmal auf Grund ſeiner Vorausſetzungen eingeſehen haben, aber jetzt nicht neu beweiſen, ſo iſt der Glaube an dieſen Satz motivierter Glaube, aber die Motivation iſt nicht aktuell vollzogen, ſondern in dem konkreten Akt, durch den der Satz als Einheit und in dem beſtimmten Glaubensmodus vor uns ſteht, impliziert. Weſenhaft geht jede explizite Motivation nach ihrem Vollzuge in eine implizite über, und weſenhaft kann jede implizite Motivation – z. B. die in dem Glauben an einen noch unbewieſenen, »intuitiv« vorweggenommenen Lehrſatz enthaltene – expliziert werden. In den verſchiedenen Sphären intentionaler Erlebniſſe iſt jeweils die eine oder die andere Art der Motivation die vorherrſchende. Mit impliziten Motivationen haben wir es zumeiſt im Gebiet der ſchlichten Wahrnehmung zu tun.

Zunächſt iſt die Auffaſſung eines Dinges als ſolchen bereits ausgelöſt durch einen beſtimmt gearteten Verlauf ſinnlicher Daten; dieſe »Auslöſung« können wir als eine niedere Form der Motivation bezeichnen wie das Haben von Empfindungen als niedere Form der Intentionalität. Innerhalb dieſer Auffaſſung treten dann die eigentlichen Motivationsverhältniſſe hervor: weil ich ein räumlich ausgedehntes Ding erfaſſe, nehme ich auch die Rückſeite »mit« wahr, die ich nicht ſelbſt erfaſſe, und dieſe Mitauffaſſung wiederum motiviert evtl. den Vollzug der freien Bewegung, welche die mitaufgefaßte Rückſeite in einer eigentlichen Wahrnehmung ſelbſt hervortreten läßt. Man kann auch die beſondere Art der Gegebenheit eines Objekts als Motiv auffaſſen für die Stellungnahme des Ich zu dieſem Objekt, die wahrnehmungsmäßige Gegebenheit, z. B. als Motiv für den Glauben an ſeine Exiſtenz. Auch hier haben wir ein intentionales Erlebnis, das vom Ich hinſtrahlt zum Objekt und in dieſem Sinne von ihm vollzogen wird, ohne ein freies Tun des Ich zu ſein. Der Glaube an die Exiſtenz wiederum kann motivierend ſein für das urteilende Behaupten dieſer Exiſtenz, mit dem wir bereits die Sphäre der echten Spontaneität betreten. Der Glaube an die Exiſtenz eines Sachverhalts fernerhin kann den Glauben an die Exiſtenz eines andern motivieren. Das Erfaſſen eines Wertes kann eine Gemütsſtellungnahme motivieren (z. B. die Freude an der Schönheit) und evtl. ein Wollen und Handeln (etwa das Realiſieren eines als ſittlich recht erkannten Sachverhalts). Die verſchiedenartigſten Akte – und doch überall ein Gemeinſames: das Ich vollzieht das eine Erlebnis – oder es wird ihm zu teil –, weil es das andere hat, um des anderen willen. An dieſer Gemeinſamkeit

Digitized by Google

der Struktur ändert – wie gesagt – auch die Tatsache nichts, daß in einigen Fällen motivierendes und motiviertes Erlebnis als selbständige, aufeinander folgende Akte deutlich abgegrenzt sind (wie Prämissen und Folgerung oder Werterfassung und Wille), in anderen sich zur Einheit eines konkreten Aktes verbinden (wie Selbst-Erfassung und Glaube in der Wahrnehmung). Als motivierend nahmen wir hier immer das eine Erlebnis, um dessentwillen das andere statt hat, als motiviert das andere, wobei das Ich die Vermittlerrolle spielt. Es ist aber für das Verständnis der Motivation auch nötig, die Korrelate des Erlebens mit zu berücksichtigen. Das Verhältnis von Akt und Motivation kann durch folgende Betrachtung erleuchtet werden: überall, wo Bewußtsein sich auf einen Gegenstand richtet, meint es ihn nicht als ein leeres x, sondern mit einem bestimmten Sinnesgehalt, als Träger eines in sich geschlossenen, einheitlichen Seinsbestandes, von dem aber jeweils nur ein Teil »in die Erscheinung fällt«, zu erfüllender Gegebenheit kommt, während das übrige nur in leerer Weise »mitgemeint« ist. Das gilt zunächst für die Wahrnehmung etwa eines Dinges, das als geschlossener Raumkörper aufgefaßt, aber nur mit einem Teil seiner Oberfläche wirklich anschaulich gegeben ist. Es gilt aber auch z. B. für das Verständnis eines Satzes bzw. die Erfassung eines Sachverhalts, der auch beim ersten Ansatz bereits als Ganzes intendiert ist, aber Stück für Stück schrittweise zu »eigentlicher« Erfassung kommt. Die Einheit des Sinnes schreibt vor, welche Ergänzungen ein gegebener Teilsinn zuläßt und welche weiteren Schritte daher durch den ersten Schritt motiviert werden können. Im Vollzug eines Aktes lebend ist das Ich dem Gegenstand zugewendet und meint ihn, von Akt zu Akt fortschreitend, mit einem stetig wechselnden Sinnesbestande (wechselnd mit Rücksicht auf das Verhältnis von voll und leer gegebenen Teilsinnen), ohne daß es dabei dem Sinne selbst und dem Gefüge der Motivationen zugewendet wäre. Es besteht aber jederzeit die Möglichkeit, den Sinn zum Gegenstande zu machen, ihn auseinanderzulegen und daraus Forderungen, Normen für den Verlauf der Motivationen abzuleiten. Es gehört z. B. zum Sinn zweier bestimmter Urteile, daß sie in die Einheit eines Schlußzusammenhanges eingehen können, in dem sie ein drittes zur Folge haben. Daraus ist die Forderung abzuleiten, daß jeder, der die betreffenden Urteile als Prämissen gefällt hat, daraus auch den Schlußsatz ableitet. Es liegt im Sinne eines als wertvoll Erkannten, daß es zugleich als sein sollend dasteht. Daraus ist die Norm abzuleiten, daß derjenige,

Digitized by Google

welcher sich den Wert zur Gegebenheit bringt (zugleich mit seiner Nicht-Existenz und der Möglichkeit der Verwirklichung), sich seine Realisierung zum Ziel setzen soll. So ist es zu verstehen, daß das gesamte Aktleben unter Vernunftgesetzen steht, die sich das Subjekt selbst zur Einsicht bringen und an denen es den faktischen Verlauf seiner Motivationen messen kann.

Von dieser Seite aus betrachtet, erscheint bei einem Motivationsverlauf nicht der Vollzug des Ausgangsaktes als das eigentlich Motivierende, sondern der Sinnesgehalt dieses Aktes, und für ihn wollen wir auch – wie üblich – die Bezeichnung »Motiv« vorbehalten: das Blitzen wird für mich zum Motiv der Erwartung des Donners, nicht die Wahrnehmung des Blitzes; Motiv meiner Freude ist die Ankunft des ersehnten Briefes, nicht die Kenntnisnahme von der Ankunft. Sofern aber die Motive nur als Korrelate solcher Akte Motive sein können – nicht als objektiv Bestehendes –, haben auch die Akte teil an dem Zustandekommen der Motivation. Wir können sie – im Unterschiede zu den Motiven – als Motivanten bezeichnen, die motivierten Akte als Motivate. Um die Zusammenhänge von Motivation und Vernunftgesetzlichkeit richtig abzuschätzen, müssen wir noch einiges ergänzend hinzufügen. Zunächst sind die »Forderungen«, die der Sinnesgehalt eines Aktes stellt, nicht immer eindeutig. Ein Sachverhalt kann in die verschiedensten logischen Zusammenhänge eingehen und entsprechend viele Folgerungen zulassen. Aber er grenzt einen Bereich von Möglichkeiten ab, und wenn das erkennende Subjekt über diesen Bereich hinausgeht, verfährt es unvernünftig. Ebenso grenzt ein Wert evtl. einen Bereich verschiedener möglicher Stellungnahmen des wertnehmenden Subjekts ab. Es kann nun sein, daß der Gehalt eines Erlebnisses zwar kein bestimmtes, aber eines der verschiedenen möglichen »Motivate« fordert. Es besteht aber noch eine andere Möglichkeit: ein erlebtes Motiv kann gewisse Verhaltungsweisen zulassen, ohne irgendeine von ihnen zu fordern. Auch hier besteht noch ein Sinnzusammenhang zwischen Motiv und Motivat, das eine ist aus dem andern verständlich; aber es liegt kein Verhältnis vernünftiger Begründung mehr vor. Daß ein Geräusch in meiner Umgebung meine Aufmerksamkeit auf sich lenkt, oder auch, daß ich »instinktiv« danach strebe, in eine Umgebung zu kommen, in der ich mich wohl fühle, ist sehr wohl verständlich, aber es ist weder vernünftig, noch unvernünftig. Würde ich dagegen die Gesellschaft von Menschen aufsuchen, die mich ab-

Digitized by Google

stoßen – und zwar eben darum, weil sie mich abstoßen –, so wäre das nicht bloß unvernünftig, sondern »verrückt«.

Wo die erlebte Motivation auf einem Verhältnis vernünftiger Begründung ruht, da werden wir von »Vernunftmotiven« sprechen. Wo dagegen nur ein verständlicher Zusammenhang vorliegt, da können wir das Motiv auch als »Reiz« bezeichnen.

Dank der Motivation, die die Übergänge von Akt zu Akt vermittelt, erwachsen im Erlebnisstrom Akt- bzw. Motivationsgefüge, konstituierte Einheiten analog den früher besprochenen dauernden Erlebnissen, etwa den sinnlichen Daten. Indessen, es bestehen hier Unterschiede. Ein Akt ist immer ein Heraustreten aus dem Strome, er wächst aus ihm hervor, aber geht nicht in ihm auf, er »greift« nach etwas nicht im Verlauf des Stromes liegenden, er erzeugt sich fort, solange er daran (an dem Objekt) festhält, und hört auf, wenn er es los läßt. Wir haben demnach kein Kontinuum von Akten im Strom, kein ständiges Ineinanderüberfließen von Akt in Akt, kein stetig erfülltes »Aktfeld« in Analogie zu den Sinnesfeldern. Die Akte sind »Absätze«, »Einschnitte« im Strom (dessen Kontinuität doch, dank der stetig erfüllten sonstigen Erlebnisfelder durch sie nicht aufgehoben wird), und es ist möglich, daß das Bewußtsein streckenweise dahinfließt, ohne daß Akte in ihm auftreten. Indem aber die Motivation Akt aus Akt bewußtseinsmäßig »hervorgehen« läßt, erwachsen die erwähnten Einheiten als eine neue Art von »Komplexen«, die als solche im Strom versinken und wieder auftauchen. Und diesen Aktkomplexen entsprechen als von ihnen unabtrennbare Korrelate einheitliche Objekte; wie die Auffassungen, so schließt sich das Aufgefaßte zur Einheit einer Gegenständlichkeit zusammen. Der Einheit einer Wahrnehmung entspricht die Einheit des Dinges, und »lebt« eine Wahrnehmung »wieder auf« (d. h. erinnere ich mich an etwas), so steht das Ding als Ganzes mir wieder vor Augen, nicht etwa eine einzelne Seitenansicht als isoliertes »Bild«. Das, was wir von der »Berührungs-Assoziation« früher sagten,[1]) erstreckt sich also auf die Sphäre der intentionalen Erlebnisse, und zwar sowohl auf die Akte als auf ihre Korrelate. Auffassung und Motivation sind aber vorausgesetzt, damit eine solche »assoziative Einheit« erwachsen kann, sie sind nicht umgekehrt darauf »zurückzuführen«, wie es die sensualistische Assoziationspsychologie will. Die »Assoziation nach Ursächlichkeit« scheint nach dem Gesagten gar kein Problem mehr. In die Wahrnehmung eines Dinges

1) Seite 13.

Digitized by Google

geht (wie die Lehre von der Dingkonstitution aufweist) die Auffassung der kausalen Zusammenhänge mit ein, in denen es steht, und das kausale Geschehen selbst konstituiert sich bewußtseinsmäßig als eine einheitliche Objektität, innerhalb deren »Ursache« und »Wirkung« zu unterscheiden sind, und dank dieser Einheitsauffassung ist mit der einen die andere mitgegeben oder »durch sie geweckt«. Aber hier wie bei der »Ähnlichkeitsassoziation« ist dies nicht die einzig mögliche Deutung. Zwar die Ähnlichkeit zweier gegebener Objekte und diese Objekte als ähnliche fügen sich in eine einheitliche Auffassung, so daß es verständlich wird, wenn künftig »eins an das andere erinnert«. Daß aber auch ein Objekt an das andere erinnert, ohne daß beide vorher zusammen gegeben waren und ohne daß ihre Ähnlichkeit (oder sonstige Beziehung) gegeben war, das ist aus der Berührung nicht ohne weiteres verständlich und bedarf besonderer Aufklärung.[1])

Mit den Akten und ihren Motivationen beginnt – so sahen wir – das Reich des »Sinnes« und der »Vernunft«: es gibt hier Richtigkeit und Falschheit, Einsichtigkeit und Uneinsichtigkeit in einem Sinne, von dem in der Sphäre des »aktlosen« Bewußtseins keine Rede sein kann. Ich kann es wohl – als Wesensnotwendigkeit – »einsehen«, daß der Ablauf des gesamten Erlebens von dem Wandel der Lebensgefühle beeinflußt wird, aber die eine Abwandlung vollzieht sich nicht auf Grund der anderen, wie es bei der Motivation der Fall ist. In der einen Sphäre haben wir ein blindes Geschehen, in der anderen ein sehendes Tun oder doch wenigstens – im Fall der impliziten Motivation – ein Geschehen, das in ein sehendes Tun übergeführt werden kann. Die Einsicht in der einen Sphäre ist Erkenntnis der Notwendigkeit des Geschehens, die Einsicht in der anderen Sphäre ist Nachvollziehen des ursprünglich vollzogenen Sehens.

Das bedarf noch einiger Erläuterung. Was hier über den Charakter der Motivation gesagt ist, wird ohne weiteres Anerkennung finden, wenn wir es auf das Gebiet der spezifisch logischen Akte beziehen, wo im Schluß- und Beweisverfahren auf Grund von Voraussetzungen zu Folgerungen fortgeschritten wird. Es leuchtet auch ohne weiteres ein für die Sphäre der Praxis, wo ein Gefühl einen Willensentschluß und ein Entschluß eine Handlung »in Bewegung setzt«. Hier gibt es »vernünftige Konsequenz« und »einsichtiges Verfahren« – das liegt auf der Hand. Wie steht es aber mit dem

1) Vgl. zum »Problem der Assoziation« Seite 13, sowie Teil V, § 5 dieser Abhandlung.

Digitized by Google

Fall, von dem wir (uns an die Stufenfolge der Konstitution haltend) ausgingen? Eine schlichte Wahrnehmung ist doch weder ein Schlußprozeß noch eine Willenshandlung (wenn es auch philosophische Konstruktionen gibt, in denen sie so hingestellt wird). Und dennoch hat das, was wir über sie sagten, seine Richtigkeit, dennoch finden wir in allen besprochenen Fällen eine formale Gleichheit der Erlebnisstruktur. Nur daß wir in den höheren Schichten der Aktbetätigung die Motivation in spezifischem Sinne durchleben, »in« ihr leben, sie »bewußt« vollziehen, so daß sie für den Blick der Reflexion ohne weiteres greifbar zutage liegt. In den unteren Schichten dagegen haben wir eine »verborgene« Vernunftbetätigung, die Motivationen walten »im Dunkeln« und müssen erst durch sorgfältige reflektive Analyse ans Licht gebracht werden. In solchem analytischen Verfahren kann der Wahrnehmungsprozeß aus dem Dunkel hervorgeholt und gleichsam am Tageslicht nach allen seinen Teilen nachvollzogen werden. Man sage nicht, daß dann ein neues Erlebnis statt der gewöhnlichen Wahrnehmung studiert werde. Denn der Nachvollzug gibt sich eben als N a c h - Vollzug des ursprünglich abgelaufenen Erlebens. Der Nachvollzug ist ein »einsichtiger«, in dem jeder Schritt explizite, ausdrücklich und auf Grund des früheren vorgenommen wird. Und eben damit gibt sich auch der ursprüngliche Verlauf als einer, der einsichtig vollzogen werden könnte. Dagegen wäre es ein ganz sinnloser Versuch, wenn man die kausal bedingten Wandlungen des Erlebnisstromes selbst (wie die Motivation, das Fortschreiten von Akt zu Akt) »nachvollziehen« wollte: es gibt in diesem Bereich weder Vollzug noch Nachvollzug.

Zwischen Kausalität und Motivation ist also ein radikaler, durch nichts zu überbrückender und durch keinerlei Übergänge vermittelter Unterschied. Er kommt auch darin zum Ausdruck, daß die Kausalität ihr Analogon im Bereich der physischen Natur hat, die Motivation dagegen nicht.

§ 2. M o t i v a t i o n i m B e r e i c h d e r K e n n t n i s n a h m e n; die »Z u w e n d u n g«.

Nachdem wir den einheitlichen Charakter der Motivation nach außen abgegrenzt haben, wollen wir versuchen, die Besonderungen herauszustellen, die sie zuläßt, indem wir die verschiedenen Arten intentionaler Erlebnisse betrachten, die in das Verhältnis der Motivation eintreten können.

Sehen wir uns zunächst die K e n n t n i s n a h m e n an, in denen uns Gegenständliches zur Gegebenheit kommt: die Wahrnehmung

Digitized by Google

eines Dinges, das Erfassen eines Sachverhalts u. dgl. Wir haben hier einmal ein schlichtes Hinnehmen, das selbst kein Motiv in derselben Bewußtseinsschicht, sondern nur in ihren sinnlichen Unterlagen hat, das aber seinerseits motivierend werden kann (bzw. dessen Sinnesgehalt Motiv werden kann) für ein weiteres Hinnehmen. Das Ich tut hier nichts, was es auch unterlassen könnte, sondern es empfängt die eine Kenntnis um der anderen willen. Aber mit diesem empfangenden Hinnehmen verknüpft treten andere Akte auf, die in das Belieben des Ich gestellt sind: die Zuwendung zu dem Objekt, von dem mir schon eine gewisse Kenntnis zuteil wurde, und das Fortschreiten zu weiteren Gegebenheiten. Eine gewisse Aufnahme muß schon stattgefunden haben, damit die Zuwendung erfolgen kann. Das Aufgenommene in der ganz bestimmten Gegebenheitsweise, die ihm vor der Zuwendung eigen ist, dient als Motiv oder besser Reiz der Zuwendung.[1]) Es übt einen Zug auf das Ich aus, dem es Folge leisten, dem es sich aber auch versagen kann. In dieser doppelten Möglichkeit besteht die »Freiheit« der Zuwendung, sie besagt nicht völlige Motivlosigkeit.

§ 3. Stellungnahmen, ihre Annahme und Ablehnung.

Die Kenntnisnahmen bzw. ihre Korrelate können ferner eine neue Gattung von Erlebnissen motivieren: die Stellungnahmen. Die Wahrnehmung eines Dinges läßt in mir den Glauben an seine Existenz erwachsen, die Erkenntnis eines Sachverhalts die Überzeugung von seinem Bestand, das Erfassen hervorragender Eigenschaften einer Person die Bewunderung für sie. Die Stellungnahmen sind wie die Kenntnisnahmen etwas, was mir »zuteil« wird. Ich kann sie nicht in der Weise vollziehen wie eine freie Zuwendung. Ich kann mich nicht nach Belieben für oder gegen sie entscheiden. Und dies aus zwei Gründen: 1. die Stellungnahme gebührt dem Gegenständlichen, dem sie gilt, es fordert sie. Sie ist dadurch nicht bloß ausgelöst, sondern begründet. Könnte ich mich gegen sie entscheiden, so würde ich damit gegen einsichtige Normen verstoßen (was beim Unterlassen der Zuwendung im allgemeinen nicht der Fall ist). 2. Die Stellungnahmen pflegen sich nicht vor ihrem Auftreten anzubieten wie die Zuwendung, sondern sind auf Grund der Kenntnisnahme einfach da, ohne daß man vor eine Wahl gestellt wird. Sie ergreifen von mir Besitz. Andererseits kann ich sie mir nicht

1) Zur Abgrenzung von Motiv und Reiz vgl. Seite 38 f., 45.

Digitized by Google

verschaffen, wenn sie sich nicht von selbst einstellen. Ich kann mich nach religiösen Glauben sehnen, mich darum bemühen mit allen Kräften und er braucht mir doch nicht zuteil zu werden. Ich kann mich in die Größe eines Charakters vertiefen, ohne die Bewunderung, die ihm gebührt, aufbringen zu können. Ich bin also in dieser Hinsicht nicht frei. Dagegen besteht eine Möglichkeit, die bei den bloßen Kenntnisnahmen nicht vorhanden ist: ich kann zu den Stellungnahmen »Stellung nehmen« in einem neuen Sinn, ich kann sie aufnehmen, mich auf ihren Boden stellen, mich zu ihnen bekennen oder mich ablehnend gegen sie verhalten. Ich nehme sie auf – d. h. ich gebe mich ihnen, wenn sie in mir auftreten, freudig, ohne Widerstreben hin. Ich lehne sie ab – das bedeutet nicht: ich beseitige sie. Das steht nicht in meiner Macht. Zur »Durchstreichung« eines Glaubens bedarf es neuer Motive, durch die die Motive des ursprünglichen Glaubens entkräftet werden und aus denen sie sich wiederum »von selbst« ergibt. Aber ich brauche diesen Glauben nicht anzuerkennen, ich kann mich ganz so verhalten, als wäre er nicht vorhanden, ich kann ihn unwirksam machen.[1]) Ich erwarte z. B. eine Nachricht, die mich veranlassen wird, eine Reise zu machen. Ich höre dann von nicht zuständiger Seite, daß das betreffende Ereignis eingetreten ist, und der Glaube daran stellt sich ohne weiteres ein. Aber ich »will« nicht glauben, solange ich keine verbürgte Nachricht habe. Ich verhalte mich so, wie ich es tun würde, wenn der Glanbe nicht vorhanden wäre: ich treffe keine Vorbereitungen, ich gehe meinem gewöhnlichen Tagewerk nach usw. – trotzdem die Glaubensstellungnahme unleugbar da ist. Daß nicht nur gewisse Handlungen unterlassen werden (also selbst »freie« Akte), sondern daß die ἐποχή die vorhandene Sellungnahme in der Tat unwirksam machen kann, so daß auch die – nicht freien – Stellungnahmen unterbleiben, die sie auslösen müßte, zeigt folgendes Beispiel: eine Mutter hört durch Kameraden, daß ihr Sohn gefallen ist. Sie ist überzeugt davon, daß er tot ist, aber sie »will« es nicht glauben, solange sie nicht die offizielle Nachricht hat, und solange sie dem Glauben ihre Zustimmung vorenthält, wird auch die Trauer nicht in ihr wach, die aus dem ungehemmten Glauben sofort erwächst. (Dieses Unterbinden der Trauer durch Neutralisierung des motivierenden Glaubens ist natürlich grundwesentlich verschieden von dem Ankämpfen gegen die Trauer, wenn sie sich einstellt.) Oder ein überzeugter Atheist

1) Es ist dies das Verhalten, das Husserl als ἐποχή bezeichnet hat, die unwirksam gemachten Akte sind »neutralisierte«.

Digitized by Google

wird in einem religiösen Erlebnis der Existenz Gottes inne. Dem Glauben kann er sich nicht entziehen, aber er stellt sich nicht auf seinen Boden, er läßt ihn nicht in sich wirksam werden, er bleibt unbeirrt bei seiner »wissenschaftlichen Weltanschauung«, die durch den unmodifizierten Glauben über den Haufen geworfen würde. Oder schließlich: ein Mensch flößt mir Zuneigung ein, und ich kann es nicht verhindern: aber ich will mich innerlich nicht dazu bekennen, ich entziehe mich ihr. Auch das ist durchaus unterschieden von dem Ankämpfen gegen eine Neigung, der man sich nicht hingeben will. Solange die innere Zustimmung nicht erteilt ist, hat das Ankämpfen überhaupt keinen Sinn. Ist die Neigung in dieser Weise unwirksam gemacht, so unterlasse ich nicht nur die Handlungen, die sie motivieren müßte, sondern auch die unwillkürlichen Äußerungen einer echten Neigung unterbleiben von selbst, stellen sich gar nicht ein. Diese Annahme oder Ablehnung einer Stellungnahme, denen sie den Charakter der vollen Lebendigkeit und Wirksamkeit oder der Neutralität verdankt, brauchen keine selbstständig vollzogenen Akte zu sein, sie kann von vornherein mit dem einen oder anderen Charakter ausgestattet auftreten. Sie können aber auch jederzeit als eigene Akte vollzogen werden. Wie sehr ich mich in diesem Vollzuge »frei« fühle, geht daraus hervor, daß ich dabei nicht nur des Bewußtsein habe, den Glauben erst recht eigentlich zum Leben zu erwecken, sondern gleichsam auch dem geglaubten Sachverhalt erst Existenz zu verleihen. Indem ich der Todesnachricht rückhaltlos Glauben schenke, ist es mir, als ob ich selbst das Geschehene durch meine Zustimmung erst unwiderruflich machte. Solange ich die Zustimmung verweigere, ist es mir, als ob ich das Schicksal noch aufhielte. Das Seitenstück zur Ablehnung einer vorhandenen Stellungnahme ist die Annahme einer nicht vorhandenen. Ich kann mich auf den Boden eines Glaubens stellen, den ich in Wahrheit gar nicht besitze, der nicht in mir lebendig ist. Ich nehme z. B. an, daß ich die Umstände meines Lebens genügend überblicke, um »Pläne machen« zu können; ich nehme mir etwa vor, im nächsten Jahre eine Reise zu machen, in eine andere Stadt überzusiedeln, eine angefangene Arbeit abzuschließen usw., und richte mein gegenwärtiges Leben ganz im Hinblick auf diese Zukunftspläne ein. Im Grunde bin ich aber fest davon überzeugt, daß irgendein Ereignis eintreten wird, das alle meine Pläne über den Haufen wirft. Diesem echten lebendigen Glauben versage ich meine Zustimmung und lasse ihn nicht in mir wirksam werden. – Die Ablehnung einer

Digitized by Google

Stellungnahme iſt allemal äquivalent mit der Annahme einer entgegengeſetzten, die nun für mein weiteres Verhalten beſtimmend wird, obwohl ſie keine echte, lebendige Stellungnahme iſt.

Annahme und Ablehnung der Stellungnahmen haben wie dieſe ſelbſt ihre Motive und ihre Gründe. Motiv und Grund können dabei (wie in den früheren Fällen) zuſammenfallen, ſie können aber auch auseinandertreten, ich verſage der Nachricht den Glauben, weil die Überbringer unglaubwürdig ſind. Die Unglaubwürdigkeit bzw. meine Kenntnis davon, motiviert zugleich und begründet meine ἐποχή. Oder ich glaube der Nachricht nicht, weil ſie unangenehm iſt. Die Unannehmlichkeit iſt hier mein Motiv, der Grund kann derſelbe ſein wie vorher; es iſt aber auch möglich, daß mein Verhalten eines objektiven Grundes ganz entbehrt. Wo Motiv und Grund zuſammenfallen, iſt die Motivation eine vernünftige. Wo beide auseinandertreten oder gar ein Grund überhaupt fehlt, iſt die Stellungnahme bzw. das freie Verhalten zu ihr ein unvernünftiges evlt. unverſtändliches.

Es iſt zu bemerken, daß Motiv im Gebiet der Kenntnisnahmen und Stellungnahmen niemals etwas iſt, das mit vernünftiger Begründung nichts zu tun hat, das jenſeits von Vernunft und Unvernunft liegt.[1]) Jegliches Motiv in dieſem Sinne hat begründende Kraft für ein vernünftiges Verhalten des Subjekts. Es kann aber ſein, daß das Subjekt ſich gleichſam in ſeinem Verhalten vergreift; es tut dann etwas anderes, als was durch das herrſchende Motiv gefordert iſt, und das, was es tut, hat ſeinen zureichenden Grund in einem Sachverhalt, der ihm nicht gegenſtändlich iſt. In unſerem Beiſpiel iſt die Unglaubwürdigkeit vernünftiges Motiv der ἐποχή; das Verhalten dagegen, das durch die Unannehmlichkeit der Nachricht gefordert iſt, wäre etwa eine Abwehrmaßregel gegen das Gemeldete; die ἐποχή ſchiebt ſich hier als Surrogat einer zweckmäßigen Abwehr ein. Ein ſolches »Vergreifen« im Verhalten, ein Auseinanderfallen von Motiv und Grund findet vornehmlich dann ſtatt, wenn die Motivation nicht explizite vollzogen iſt, und kann durch Explikation entlarvt werden. Die Implikation iſt ſomit Quelle von Täuſchungen und Irrtümern, die Explikation das Mittel, um

1) Wo ein Erlebnis durch ein anderes ausgelöſt wird, ohne daß man es als begründet bezeichnen könnte – wie die Zuwendung (vgl. S. 38) –, wollten wir von Reiz ſprechen und ihn von dem ſpezifiſchen Vernunftmotiv unterſcheiden. Vgl. auch S. 42.

Digitized by Google

die Herrschaft der Vernunft zu sichern: aber auch »unvernünftige« Motivationen sind nur im Bereich der Vernunft möglich, sie sind als ein Fehlgreifen der Vernunft zu betrachten.

§ 4. Freie Akte.

Wenn Annahme oder Ablehnung einer Stellungnahme als selbständige Erlebnisse vollzogen werden, dann haben wir »freie Akte« im echten Sinne, Akte, in denen das Ich nicht nur erlebt, sondern als Herr seines Erlebens auftritt. Es ist ihre Eigentümlichkeit, daß sie nur im eigentlichen Sinne vollzogen werden können (in der Form des »cogito« in Husserls Terminologie, vom »zentralen Ich« aus nach Pfänder und Hildebrand). Sie können nicht, etwa erst im Hintergrund sich leise regend, allmählich von mir Besitz ergreifen, sondern ich muß sie aus mir heraus erzeugen, gleichsam geistig einen Streich führen.

Es gibt mannigfache Arten solcher Akte. Nahe verwandt mit der Annahme des Glaubens an einen Sachverhalt, aber nicht mit ihr identisch, sondern sie voraussetzend und deutlich von ihr zu trennen ist das Behaupten.[1]) Ich lese die Meldung vom Abschluß des Friedens; indem ich davon Kenntnis nehme, erwächst mir der Glaube daran, ich stelle mich auf den Boden dieses Glaubens, und auf Grund dessen kann ich nun behaupten, daß der Friede geschlossen ist. Offenbar ist diese Behauptung etwas Neues nicht nur dem Glauben (der »Überzeugung«) gegenüber, sondern auch der Annahme des Glaubens. Überzeugung und Behauptung sind ein Verhalten zu dem Sachverhalt, die Annahme ist ein Verhalten zu der Überzeugung. Das reicht allerdings zur Charakteristik noch nicht aus. Es gibt ein der Annahme korrelatives Verhalten zum Sachverhalt, das von ihr selbst sowie vom Behaupten unterschieden ist: die Anerkennung. Ich nehme den Glauben nicht an, das besagt zugleich: ich versage dem Sachverhalt meine Anerkennung, ich vollziehe nicht die »Setzung« seines Bestands. (Diese Anerkennung und ihr Gegenteil, die Verwerfung, ist natürlich wiederum nicht zu verwechseln mit dem wertenden Verhalten der Billigung und Mißbilligung, die sich sowohl auf den Sachverhalt als auf den Glauben, die Annahme und die Anerkennung richten können.) Auch die Anerkennung geht – wie gesagt – dem Behaupten noch voraus. Ich kann von sehr vielem

1) S. Reinachs Scheidung von Überzeugung und Behauptung in der »Theorie des neg. Urteils« (Münchener Philosophische Abhandlungen 1911 und Ges. Schriften, Halle 1921).

Digitized by Google

überzeugt sein und ihm meine Anerkennung gewähren, ohne es zu behaupten. Wenn wir die Annahme bzw. Anerkennung als Voraussetzung der Behauptung in Anspruch nehmen, so soll damit nicht gesagt sein, daß sie als eigener Akt vollzogen sein müsse. Es genügt, wenn sie als immanenter Charakter des Glaubens vorhanden ist, wenn die Überzeugung eine solche ist, auf deren Boden wir stehen. Solange wir nicht auf ihrem Boden stehen, werden wir auch die betreffende Behauptung nicht fällen. Ich mag von dem Inhalt einer Reutermeldung ganz überzeugt sein. Aber ich habe das »Prinzip«, Reutermeldungen keinen Glauben zu schenken, und so werde ich sie nicht als feststehende Tatsache weitergeben, nicht behaupten. Dagegen werden sich freilich Bedenken erheben. Wie vieles wird nicht behauptet ohne zureichende Begründung! Und überdies: neben der gutgläubigen Behauptung steht doch die Lüge! Indessen hier heißt es vorsichtig sein. Zunächst ist selbstverständlich zuzugeben, daß es Behauptungen gibt, die nicht zureichend begründet sind. Sie haben dann ihr Fundament (sind motiviert) in Überzeugungen, deren Motive nicht mit ihren objektiven Gründen zusammenfallen, die aber trotzdem »angenommen« sind. Ich bin z. B. überzeugt von einer Reutermeldung, erkenne sie an und gebe sie weiter, weil sie günstig ist, trotzdem mir ihre Unzuverlässigkeit nicht unbekannt ist. Eine solche unzureichend begründete kann durchaus eine echte Behauptung sein. Davon zu scheiden sind die Fälle, in denen ich etwas »behaupte«, ohne davon überzeugt zu sein. Ich versichere z. B. einem Kranken, daß sein Befinden sich bald bessern wird, ohne es zu glauben (aber auch ohne das Gegenteil zu glauben). Motiviert ist diese Versicherung durch den Wunsch, den Kranken zu beruhigen. Begründet ist sie nicht oder richtiger gesagt: sie ist nicht intellektuell begründet. Die »Behauptung« hat nämlich hier einen mehrfachen Sinn: den theoretischen, einen Sachverhalt festzustellen, und den praktischen, in dem anderen den Glauben an diesen Sachverhalt zu erwecken. Die intellektuelle oder theoretische Begründung – der Glaube an den Sachverhalt – fehlt; aber ihrem praktischen Sinne nach ist die Versicherung durch ihr Motiv – meinen Wunsch, den Kranken zu beruhigen – begründet, und auch das ist natürlich vernünftige Begründung. Es scheint mir indessen nicht erlaubt, hier von einer echten Behauptung zu sprechen. In der Behauptung setze ich sozusagen einen absoluten Bestand und stelle ihn zugleich vor mich und vor andere sichtbar hin. Das ist nur auf Grund einer angenommenen Überzeugung möglich. Bei der

Digitized by Google

Versicherung ohne Glauben stelle ich den »Sachverhalt« gleichsam nur vor den anderen hin, nicht vor mich selbst und nicht als einen absoluten Bestand. Den Tatbestand der Lüge haben wir hiermit noch nicht gegeben. Er liegt erst vor, wenn das Gegenteil von dem geglaubt wird, was man dem anderen hinstellt. Es bedarf wohl keiner Erläuterung mehr, daß wir es dann nicht mit einer echten, sondern mit einer Schein-Behauptung zu tun haben, die natürlich von einer falschen Behauptung durchaus zu scheiden ist.

Wir haben also zu trennen:

1. echte Behauptungen (auf Überzeugung gegründete); sie können mehr oder weniger begründet, richtig oder falsch sein;
2. Versicherungen (ohne Überzeugung);
3. Lügen (im Widerspruch zur Überzeugung).

Der Fall der nicht angenommenen Überzeugung ist hier noch nicht inbegriffen. Offenbar ist sie nicht imstande, eine echte Behauptung zu motivieren. Es wird ja dem Sachverhalt gerade die Anerkennung versagt, die nötig ist, damit er absolut gesetzt werden kann. Ein Hinstellen des nicht anerkannten Sachverhalts wie in der »Versicherung« scheint möglich zu sein. Ich kann eine Nachricht vorbehaltlos weitergeben, obgleich ich innerlich mit meiner Zustimmung noch zurückhalte. Bei näherem Zusehen bemerken wir aber doch noch einen Unterschied. Die Versicherung kann ich, trotzdem mir der Glaube fehlt, ganz unbefangen, mit gutem Gewissen machen. Es kommt mir gar nicht zum Bewußtsein, daß ich nicht glaube, was ich sage. Bei der Aussage über etwas, dem ich meine Anerkennung verweigere, besteht ein fühlbarer Gegensatz zwischen meinem inneren Verhalten zu dem Sachverhalt und dem Hinstellen, ich tue es sozusagen mit schlechtem Gewissen (intellektuellem Gewissen in unserm Fall) und das rückt es näher an die Lüge heran, obwohl es natürlich keine Lüge ist.

In allen diesen Fällen, beim »Annehmen« und »Ablehnen« einer Stellungnahme, bei der Anerkennung und Verwerfung eines Sachverhalts, bei Behaupten, Versichern und Lügen handelt es sich um freie Akte, die das Ich aus sich heraus vollzieht, die es aber ebensogut unterlassen kann. Wir haben gesehen, daß sie – ebenso wie die Stellungnahmen – ihre Motive haben und evtl. Gründe, die mit den Motiven nicht zusammenfallen. Aber das Vorhandensein der Motive *zwingt* das Ich nicht, die betreffenden Akte zu vollziehen. Sie stellen sich nicht auf Grund der Motive einfach ein wie die Stellungnahmen. Das Ich kann die Motive haben und aner-

Digitized by Google

kennen und kann die Akte trotzdem unterlassen. Ich weiß z. B., daß ich den Kranken mit der Versicherung seiner baldigen Besserung aufrichten könnte, daß er sie von mir erhofft, und ich möchte ihm auch gern helfen, das Motiv ist also vorhanden – und trotzdem unterlasse ich die Versicherung. Ein Einwand liegt nahe: auch die Unterlassung bedarf eines Motivs, bzw. es bieten sich Gegenmotive gegen die Ausführung dar. Der Versicherung steht etwa mein Grundsatz gegenüber, nichts zu sagen, wovon ich nicht überzeugt bin. Das ist gewiß häufig der Fall: aber wenn ich so im Kampf widerstreitender Motive stehe, wenn ich vor eine Entscheidung gestellt bin, so bin doch wieder ich es, der die Entscheidung fällt. Sie stellt sich nicht automatisch ein, wie das Zünglein der Wage auf die Seite des »gewichtigeren« Motivs weist – sondern ich entscheide mich dafür, weil es gewichtiger ist. Wenn auch mehr für das Tun als für das Unterlassen spricht, so bedarf doch das Tun noch meines »fiat!«, ich kann es nach der »Gewichtigkeit« erteilen, ich kann es aber auch erteilen, ohne eine Abwägung zu vollziehen, und schließlich auch, wenn die Motive mir als gleichgewichtig vor Augen stehen. Freie Akte setzen also ein Motiv voraus. Sie bedürfen aber außerdem eines Impulses, der selbst nicht motiviert ist.

Wir sind mit diesen Erörterungen schon nahe an die Sphäre des Wollens und Handelns herangekommen. Es ist aber doch durchaus nötig, das eigentliche Wollen und Handeln von unserem freien oder – wie wir auch sagen können – »willentlichen« Akten (die es mit umspannen) abzugrenzen. Wir können dabei an die Analyse des Wollens anknüpfen, die D. v. Hildebrand in seiner »Idee der sittlichen Handlung« gegeben hat.[1]) Er unterscheidet zunächst verschiedene Begriffe des Wollens, die in der herkömmlichen Rede vielfach durcheinander gehen: 1. das Sichbemühen (ich »will« gut sein oder ich »will« verzeihen – ein »Wollen« das mit einem Nicht-Können durchaus verträglich ist); 2. den Vorsatz, etwas zu tun (z. B. einen Spaziergang zu machen – ein Wollen, das das Können zur notwendigen Voraussetzung hat); 3. das auf die Realisierung eines Sachverhalts gerichtete Wollen (von dem auf ein bloßes Tun gerichteten ebenso unterschieden wie die Handlung – d. i. das Realisieren eines Sachverhalts – von dem Tun, in dem nur ein eigenes Verhalten des Subjekts realisiert wird): es spaltet sich wieder in die Willensstellungnahme, den Willensvorsatz und das eigentliche Einleiten der Handlung.

1) Husserls Jahrbuch Bd. III. 1916.

Digitized by Google

Was das Wollen im erſten Sinne angeht, ſo ſehen wir, daß es wohl ein freier Akt iſt, aber eine beſondere Art freier Akte, die ſich von anderen – wie z. B. dem Behaupten – deutlich abhebt. Wir merken hier nur an, daß es immer auf ein eigenes Verhalten des »wollenden« Subjekts abzielt, was durchaus nicht bei allen freien Akten der Fall iſt; daß es ſich aber von anderen freien Akten, die ebenfalls auf ein eigenes Verhalten abzielen – wie Entſcheidung, Entſchluß u. dgl. –, dadurch unterſcheidet, daß es nicht mit in Rückſicht zieht, ob das Subjekt zu dem betreffenden Verhalten fähig iſt oder nicht. Betrachten wir nun das Vorſetzen (eines eigenen Tuns), ſo ſehen wir, daß es mit den freien Akten offenbar mehr zu tun hat, als daß es ſelbſt ein freier Akt iſt. Wir können freilich nicht ſagen, daß jeder freie Akt ein Vorſatz iſt, es wäre auch nicht richtig, wenn wir behaupten wollten, daß jeder freie Akt einen Vorſatz vorausſetzt – aber jeder kann aus einem Vorſatz hervorgehen, ſie grenzen den Bereich ſubjektiven Verhaltens ab, auf das ein Vorſatz gerichtet ſein kann. Sie ſind das »Tun« des Subjekts, auf das der Vorſatz abzielt. (Darin ſtimmen wir mit Hildebrand nicht überein, daß er es als weſentlich für das Tun anſieht, daß es ein Verhalten des Leibes einſchließt.[1]) Wir halten es für durchaus nötig, auch von rein geiſtigem Tun zu ſprechen, wie wir übrigens auch die Handlung nicht auf ein Realiſieren von Sachverhalten in der Außenwelt einſchränken möchten.) Während ich mich um Kenntnisnahmen und Stellungnahmen zwar bemühen, aber ſie mir nicht vorſetzen kann, brauche ich mich um freie Akte niemals zu bemühen, ſondern kann ſie mir ohne weiteres vornehmen. Eben im Hinblick auf dieſen Willensbegriff kann man die freien Akte auch als »willentliche« bezeichnen.

Im Gegenſatz zum Vorſatz iſt die Willensſtellungnahme – als echte Stellungnahme – kein freier Akt. Man kann ſich darum bemühen (etwa eine gute Tat »richtig zu wollen«), aber man kann nicht den Vorſatz dazu faſſen. Den Vorſatz dagegen als freien Akt kann man ſich wiederum vorſetzen. Andererſeits muß betont werden, daß jeder Vorſatz, wie jeder freie Akt überhaupt, eine Stellungnahme – wenn auch nicht immer eine eindeutig beſtimmte – zur Vorausſetzung hat. Eine bloße Vorſtellung, ein Wiſſen oder auch eine Kenntnisnahme von dem, worauf ſich der freie Akt richtet, genügt nicht, damit er vollzogen werden kann. Um etwas behaupten

1) a. a. O. S. 152.

Digitized by Google

zu können – so sahen wir –, muß ich davon überzeugt sein. Um etwas zu versichern, brauche ich zwar von dem Inhalt der Versicherung nicht überzeugt zu sein, aber ich muß an der Versicherung selbst irgendwie »interessiert« sein. Soll ich einen Vorsatz fassen, so muß in mir eine Willensstellungnahme zu dem, was ich mir vorsetze, vorhanden sein: zu dem eigenen Tun oder zu dem Sachverhalt, den ich realisieren will. Es ist aber zu betonen, daß die Stellungnahme, die als Fundament des freien Aktes erforderlich ist, keine »lebendige«, nicht aktuell vorhanden zu sein braucht. Es genügt, wenn ich eine Stellungnahme als vernünftig gefordert erkenne und »annehme«, ohne daß sie sich wirklich einstellt.

Fassen wir schließlich noch das Einleiten der Handlung (bzw. eines bloßen Tuns) ins Auge, das »fiat!«, mit dem sie in Gang gesetzt wird, so sehen wir, daß es notwendig zu jedem echten Tun – sei es auch ein rein geistiges – gehört, als ein innerer Ruck, von dem ausgehend es abzulaufen beginnt. Es braucht kein eigener Akt zu sein, obgleich auch das möglich ist: ich habe mir z. B. vorgenommen, jemandem bei passender Gelegenheit eine wichtige Mitteilung zu machen. Ich komme mit ihm zusammen, und im Laufe des Gesprächs ergibt sich der »günstige Moment«: sobald mir das klar wird, sage ich innerlich »jetzt!« und beginne mit meiner Mitteilung. Das Jetzt-sagen ist keine Erneuerung des Vorsatzes, mit dem ich evtl. die ganze Zeit über »geladen« war, sondern ist das »fiat!«, das vom Vorsatz zur Ausführung überleitet. Wie das »fiat!« sich als charakteristisches Moment des beginnenden Tuns (statt als eigener Akt) abhebt, das sehen wir vielleicht am besten an Fällen, wo eine Handlung unmittelbar aus der Willensstellungnahme – ohne Zwischenschaltung eines Vorsatzes – hervorgeht. Ich sehe etwa einen Menschen zu einem Schlage gegen einen anderen ausholen und falle ihm in den Arm. Aus der Stellungnahme: das soll nicht sein! ergibt sich die Handlung ohne weiteres; von einem Vorsatz ist keine Spur, und auch das innere Sichbereitmachen, das in dem »Jetzt« liegt, fehlt. Aber ein Ruck, mit dem die Handlung einsetzt, ist doch aufweisbar. Ihn finden wir sogar noch bei den »genötigten« Akten (wie Reinach sie genannt hat), bei denen sowohl ein Vorsatz wie eine Willensstellungnahme fehlt. Wenn mich jemand durch Drohungen zu einem Verzicht zwingt, so will ich diesen Verzicht durchaus nicht (im Sinne der Stellungnahme), ich lehne ihn sogar innerlich ab; ich fasse auch nicht den Vorsatz, ihn zu leisten (dies ist allerdings als eine Form des Genötigt-seins möglich), und dennoch

Digitized by Google

tue ich es und leite dieſes Tun mit jenem inneren Ruck ein. Wir müſſen hier verſchiedene mögliche Fälle unterſcheiden: 1. Es iſt in mir keine Willensſtellungnahme dem Verzicht gegenüber vorhanden, wohl aber eine (negative) Stellungnahme dem Bedrohlichen gegenüber, und da ich den Verzicht als Mittel zu ſeiner Abwehr erkenne, entſchließe ich mich dazu und leiſte ihn. Hier liegt noch immer ein freier Akt vor und keine echte Nötigung. 2. Ich bin von Furcht ganz erfüllt und infolgedeſſen bereit, alles zu tun, was von mir verlangt wird. Von Willensſtellungnahme und Vorſatz iſt hier überhaupt keine Rede mehr. Es liegt eine eigentümliche Preisgabe der eigenen Spontaneität vor; eine Unterwerfung unter die fremde, die als ſolche noch zu verſtehen und als motiviert anzuſehen iſt, innerhalb deren aber das Tun nicht mehr durch Motive geleitet iſt. Im übrigen ſind das Verhältniſſe, deren Klärung einer ſpeziellen Analyſe der interſubjektiven Beziehungen vorbehalten bleiben muß. Nur ſo viel möchten wir in unſerem Zuſammenhange noch bemerken: ſofern das Ich überhaupt noch als Ausſtrahlungspunkt der genötigten Akte in Betracht kommt und nicht zum blinden Werkzeug des fremden Willens herabſinkt, iſt auch jener Ruck noch ſpürbar, der alles Tun einleitet: andernfalls aber liegt überhaupt kein Tun mehr vor. Wir können alſo den Bereich der freien Akte, die für uns gleichbedeutend ſind mit dem »Tun« des Ich, dadurch abgrenzen, daß ſie und nur ſie aus einem Vorſatz hervorgehen *können* und durch ein fiat! eingeleitet werden *müſſen*.

Auf eine Klaſſe von freien Akten, die uns ſchon gelegentlich begegnet ſind, möchten wir noch kurz eingehen, weil hier leicht ein Mißverſtändnis ſich einſtellen kann. Eine Verſicherung, ein Verzicht auf einen Anſpruch, ferner auch ein Gewähren, ein Verſagen, ein Verzeihen u. dgl. ſind »ſoziale Akte«[1]), die eine Richtung auf ein anderes Subjekt in ſich ſchließen. Sie können in der Form der ſprachlichen Mitteilung auftreten, ſind aber ſelbſt noch von ihr zu trennen. Das Behaupten iſt von ſeinem ſprachlichen Ausdruck durchaus zu ſcheiden: das läßt ſich ſchon daraus erſehen, daß derſelbe ſprachliche Ausdruck eine Behauptung, eine Verſicherung und eine Lüge umkleiden kann. Ebenſo iſt der Akt des Verzeihens oder Verſagens von ſeiner ſprachlichen Mitteilung an den Adreſſaten geſchieden. Andererſeits ſind die genannten Akte auch nicht zu verwechſeln mit den Stellungnahmen, auf denen ſie ſich aufbauen. Der

1) Auch ſie ſind von *Reinach* analyſiert und ſo benannt worden.

Digitized by Google

Willensstellungnahme, die einem Sachverhalt gegenüber ganz von selbst auftritt, entspricht eine innere Haltung des Verzeihens, des Gewährens u. dgl., die sich ebenfalls von selbst einstellt und der Willkür entzogen ist und auf Grund deren dann der eigentliche Akt des Verzeihens, Gewährens usw. vollzogen werden kann oder nicht. Es ist möglich, daß diese freien Akte vollzogen werden, ohne daß sich die entsprechenden Stellungnahmen eingestellt haben (wie ein Vorsatz ohne Willensstellungnahme zu dem Sachverhalt gefaßt werden kann), aber es haftet ihnen dann eine eigentümliche Leere und Unechtheit an, und sie unterscheiden sich von der vollen und echten Verzeihung usw. wie eine Versicherung von einer echten Behauptung.

Es ist deutlich zu sehen, daß im Bereich der freien Akte die Motivation – im Unterschied zu dem weiteren Begriff, den wir uns anfangs bildeten – einen prägnanten Sinn gewinnt. Im Hinblick auf diesen prägnanten Sinn verstehen wir es, wenn Pfänder[1]) unter Motivation »nur das eigentümliche Verhältnis« verstehen will, »welches zwischen einem fordernden Willensgrund und dem darauf gestützten Willensakt besteht«. Es ist ihm wesentlich für dieses Verhältnis, daß auf eine wahrgenommene, erkannte oder sonstwie bewußte Tatsache »hingehört«, daß eine Forderung, die von ihr ausgeht, vernommen, anerkannt und evtl. gebilligt wird und daß auf diese Forderung das Wollen sich gründet. Eine solche Forderung (ein möglicher Willensgrund) wird erst dann zum wirklichen Willensgrund und damit zum Motiv, wenn das Ich »den Willensakt auf die Forderung gründet und ihn daraus eduziert . . . Das Ich hat dann die Forderung nicht mehr außer sich stehen lassen und sie bloß anerkannt und gebilligt, sondern sie in sich hereingelassen, sie sich einverleibt, dann sich darauf rückstützend den Willensakt in Übereinstimmung mit der Forderung vollzogen und sie damit vorläufig ideell erfüllt«. Als charakteristisch für den Willensakt – im Gegensatz zum Streben – wird ferner hervorgehoben, daß er »nicht an sich blind« ist, sondern »in seinem Wesen ein Bewußtsein von dem Gewollten« enthält, daß in ihm »meinend ein praktischer Vorsatz gesetzt« wird; schließlich daß ihm eine dem Streben fehlende Spontaneität innewohnt; daß es vom Ichzentrum ausgeht, aber nicht als ein Geschehen, sondern als ein eigentümliches Tun, in dem das Ichzentrum aus sich selbst heraus zentrifugal einen geistigen Schlag ausführt«.

1) »Motive und Motivationen«, Münchener Philosophische Abhandlungen 1911, S. 183.

Digitized by Google

Man kann diese Schilderung des Wollens durchaus annehmen, muß sich aber darüber klar sein, daß hier unter Willensakt die konkrete Einheit von Willensstellungnahme und Vorsatz gemeint ist und die gewonnenen Bestimmungen sich auf beide verteilen, nicht aber für beide in gleicher Weise gelten; sodann aber, daß die Schilderung (wenn wir von der Abgrenzung gegen das Streben zunächst absehen und nur das Wollen in seinem Verhältnis zur Motivation ins Auge fassen) nicht nur für den Willensakt im eigentlichen Sinne zutrifft, sondern auch für alle anderen willentlichen Akte. Wenn ich jemandem eine Beleidigung verzeihe um der Reue willen, die er fühlt, so gewahre ich zunächst diese Reue, lasse es aber nicht dabei bewenden, sondern nehme ihr gegenüber jene Haltung des geistigen »Hinhörens« ein, von der Pfänder spricht. Und nun vernehme ich die Forderung zu verzeihen, die von ihr ausgeht, und lasse es wiederum nicht dabei bewenden, sondern erkenne sie an, billige sie, gewähre ihr schließlich Einlaß und vollziehe, mich darauf rückstützend, den Akt des Verzeihens. (Wir würden hier in Übereinstimmung mit unseren früheren Feststellungen noch unterscheiden: es stellt sich auf Grund der eingelassenen Forderung die innere Haltung des Verzeihens ein, und die Verzeihung wird eigentlich vollzogen.) So ist das Verzeihen seinem ganzen Aufbau nach als Parallele zum Willensvorgang zu fassen. Es ist durchaus nicht so zu interpretieren, daß aus der Forderung zunächst der Wille hervorgeht zu verzeihen. Das kann der Fall sein, braucht es aber durchaus nicht zu sein. Dann ist aber auch die Motivation in dem prägnanten Sinne, den Pfänder im Auge hat, nicht auf den eigentlichen Willensakt einzuschränken, sondern auf die ganze Sphäre der willentlichen Akte auszudehnen.

IV. Trieb und Streben.

§ 1. Strebungen und Stellungnahmen.

Um die Abgrenzung von Streben und Wollen und die Motiviertheit oder Unmotiviertheit der Strebungen zu verstehen, müssen wir sie selbst zunächst unter den Gesichtspunkten betrachten, die bisher für uns leitend waren. Strebungen sind offenbar keine freien Akte, sie entstehen in mir ohne eigenes Zutun, sie können nicht das Ergebnis eines Vorsatzes sein. Zwar gibt es einen Sinn zu sagen: ich will oder ich nehme mir vor, nach Erkenntnis zu streben. Dieses Streben bedeutet dann ein Tun, das eingeleitet wird, um Erkenntnis zu erlangen. Es darf aber nicht mit dem

Digitized by Google

Streben verwechselt werden, das wir hier im Auge haben und das vom Wollen abgegrenzt werden soll: mit dem Trieb etwa, aufzuspringen und ins Freie hinaus zu laufen, oder auch mit dem Erkenntnistrieb, dem dunklen Drange, jene Wege einzuschlagen, die zur Erkenntnis führen, dem Streben nach jenem Tun, das oben in äquivoker Rede als »Streben« bezeichnet war. Das Streben im Sinne des Triebhaften kann nur in mir wach werden, aber nicht gewollt und nicht frei vollzogen werden. Es ist nicht meine Tat, sondern wird mir zuteil. Das scheint es in eine Linie zu rücken mit den Stellungnahmen, die wir ja auch empfangen und uns nicht selbst verschaffen. Dafür spricht auch, daß wir bei den Strebungen – ebenso wie bei den Stellungnahmen – die von der Willentlichkeit zu unterscheidende Freiheit haben, sie anzunehmen oder abzulehnen, sie in uns wirksam werden zu lassen oder uns ihnen zu versagen. Ich nehme ein Streben an: d. h. ich gebe mich ihm hin, ich lasse es von mir Besitz ergreifen. Damit ist noch nicht gesagt, daß das Streben zum Tun führt oder daß es in ein Wollen übergeht. In mir erwacht z. B. der Wunsch, eine Erholungsreise zu machen. Ich nehme ihn – als Wunsch – an, ich verschließe mich ihm nicht, ich gebe ihm Raum, und er wächst an zu einem heftigen Verlangen nach Ausspannung, nach landschaftlicher Schönheit, nach frischer Luft und Sonne. Aber neben diesem Verlangen besteht in mir der feste Vorsatz, die angefangene Arbeit erst zu erledigen, und läßt es nicht zu einer natürlichen Auswirkung kommen: ich will die Reise nicht und führe sie nicht aus.

Untersuchen wir nun, was es heißt: sich einer Strebung versagen, so merken wir, daß hier noch eine andere Möglichkeit besteht, als wir sie bei den Stellungnahmen kennen lernten. Wenn ich mich nicht auf den Boden eines Glaubens stelle, so mache ich ihn damit unwirksam, bringe ihn aber nicht zum Verschwinden. Ein Streben kann ich nicht bloß unwirksam machen, sondern geradezu beseitigen, wenn ich mich ihm entziehe. Anstatt mich jenem aufsteigenden Wunsche hinzugeben, ziehe ich mich daraus zurück, bemühe mich, ganz in der Arbeit, die ich vorhabe, aufzugehen – und es gelingt. Das Streben wird nicht bloß nicht zur Tat, sondern stirbt dahin, ohne sich ausgewirkt zu haben. Das heißt nicht nur, daß ich ihm meine Aufmerksamkeit entzogen und es dadurch in den Hintergrund gedrängt habe. Auch das ist ja möglich: ich nehme mir vor, an die Reise nicht mehr zu denken und führe diesen Vorsatz durch; solange der Gedanke außerhalb meines Gesichtskreises bleibt, ruht auch das

Digitized by Google

Streben (es kann wenigstens, braucht aber durchaus nicht zu ruhen; es ist auch möglich, daß es als ein dunkler, unbestimmt gerichteter Drang fortbesteht); aber sobald ich ihm wieder Einlaß gewähre, wacht auch das Streben wieder auf. Ähnlich wie auch ein Glaube »latent« bleibt, solange ich mich zwinge, an die betreffende Tatsache nicht zu denken, aber auflebt, sobald ich mich ihr wieder zuwende. Ganz anders ist es, wenn nicht bloß der Gedanke an das Erstrebte, sondern das Streben selbst unterdrückt wird. Ich kann nach getaner Arbeit den Gedanken an die ersehnte Reise wieder aufnehmen; aber von der Sehnsucht ist jetzt nichts mehr zu spüren; sie ist erloschen. Um dies »Erlöschen« zu verstehen, müssen wir den Aufbau der Strebungen noch nach anderer Richtung hin verfolgen. Sie sind – rein phänomenal – in ihrem Auftreten von verschiedenen Seiten her bedingt. Sie entzünden sich einmal (ebenso wie die Stellungnahmen) an dem Gegenständlichen, worauf sie gerichtet sind, und zwar an dem Gegenständlichen gerade mit den bestimmten Charakteren, mit denen es erscheint, in unserem Beispiel an der »verlockenden« Reise. Andererseits haben sie ihre »Quelle« (wie Pfänder sagt) teils in Stellungnahmen des Ich, etwa dem Entzücken über die Annehmlichkeiten der Reise, das ich vorwegnehme – teils in gewissen reinen Ichzuständlichkeiten wie der Ermüdung, die das Ausspannen während der Reise für mich so verlockend erscheinen läßt. Wende ich den Blick von dem Erstrebten ab, so entziehe ich dem Streben (und der evtl. vorhandenen fundierenden Stellungnahme) den gegenständlichen Boden, verstopfe aber nicht seine Quelle. Solange diese vorhanden ist, kehrt das Streben zurück, sobald ihm seine Grundlage wiedergegeben wird. Genauer betrachtet wird sich unser Fall jetzt so darstellen: in einem Zustand der Ermüdung bei anstrengender Arbeit taucht mir der Gedanke an die Erholungsreise auf. Aus dem Ermüdungszustand heraus quillt der Drang nach Befreiung von der anstrengenden Tätigkeit, und er »heftet« sich an die Erholungsreise. Indem ich sie mir anschaulich vergegenwärtige, treten die Züge hervor, die für mich bedeutungsvoll erscheinen, und verleihen ihr den Charakter des »Verlockenden«, und nun entsteht in mir das Verlangen nach ihr: der unbestimmte Drang ist zum zielgerichteten Streben geworden. Oder aus Liebe zu einem Menschen erwächst mir das Streben, ihm etwas Liebes zu erweisen. Zunächst auch als unbestimmter Drang. Dann fällt mir ein Geschenk ein, mit dem ich ihn erfreuen könnte, und nun richtet sich mein Streben darauf, das Geschenk zu besorgen und abzusenden. Das Streben kann auch

Digitized by Google

rein gegenständlich begründet sein: indem ich ein schönes Bild betrachte und von Entzücken davon erfüllt werde, ergreift mich das Verlangen, es zu erwerben. (Im Grunde ist das – wenn auch mittelbar – auch bei dem vorhergehenden Beispiel der Fall, da die Stellungnahme, aus der das Streben erwächst, selbst gegenständlich begründet ist.) Bei solcher Sachlage wird mit Ab- und Zuwenden der Aufmerksamkeit das Streben mehr oder weniger zurückgedrängt werden und wieder auftauchen. Entspringt das Streben einer Stellungnahme, so kann es auch dadurch unterbunden werden, daß ich diese Stellungnahme nicht »annehme« und dadurch unwirksam mache: z. B. das Entzücken über das Bild oder die Liebe zu dem Menschen, den ich zu erfreuen strebe. Anders, wenn das Streben außerdem seine Quelle in einer Lebenszuständlichkeit hat. Dann hängt das Wiederaufleben des Strebens davon ab, ob diese bei der neuen Hinwendung der Aufmerksamkeit auf das Ziel noch vorhanden ist oder nicht. Ist sie nicht mehr vorhanden, so stellt sich trotz der Erneuerung der gegenständlichen Grundlage das Streben nicht wieder ein. Auch hier bestehen noch mehrfache Möglichkeiten. Die Ermüdung – in unserem ersten Beispiel – kann übergegangen sein in völlige Erschöpfung, die nicht mehr imstande ist, ein Streben aus sich heraus zu erzeugen oder zu erhalten. Wir mögen uns dann der Reise, die uns zuvor lockte, mit aller Aufmerksamkeit zuwenden, auch ihre Bedeutung für uns erkennen; aber sie läßt uns kalt und löst kein Streben aus. Das Unterdrücken des Strebens hat dann nur im Entziehen der Aufmerksamkeit bestanden. Daß es ganz erloschen ist, das ist ein Geschehen, das sich ganz ohne mein Zutun in mir vollzog: ein kausaler Vorgang in unserem Sinne. Es ist aber auch möglich, daß die Ermüdungszuständlichkeit fortbesteht, daß aber das ihr entspringende Streben willentlich niedergehalten wird, evtl. auch bei der Zuwendung zum Ziel. Es möchte sich regen, aber ich lasse es nicht aufkommen. Und schließlich kann es sein, daß nicht nur dem Wirken der Zuständlichkeit entgegengearbeitet, sondern daß sie selbst »überwunden« wird.

Wir sehen also: das Streben ist

1. gegenständlich begründet; 2. kausal abhängig; 3. vom Einfluß des Willens abhängig, und das wieder auf dreifache Weise: a) die gegenständliche Grundlage kann ihm durch die Abwendung der Aufmerksamkeit, die selbst »frei« ist, entzogen werden; b) den Einflüssen kausaler Faktoren kann willentlich entgegengearbeitet werden; c) die kausalen Faktoren sind selbst dem Einfluß des Willens unterworfen.

Digitized by Google

Blicken wir jetzt noch einmal zurück auf die Stellungnahmen, so bemerken wir, daß alle genannten Abhängigkeitsverhältnisse auch bei ihnen festzustellen sind. Auch sie sind nicht rein gegenständlich gegründet, sondern hängen von der jeweiligen Zuständlichkeit des Subjekts ab: demselben Tatbestand gegenüber tritt eine Stellungnahme einmal ein und das anderemal nicht. Und auch bei ihnen lernten wir eine Mitwirkung des Willens kennen: ich kann eine vorhandene Stellungnahme willentlich »unterbinden«, eine nicht vorhandene willentlich »annehmen«. Dennoch bestehen Unterschiede: 1. Für die Stellungnahme ist die gegenständliche Grundlage condicio sine qua non ihres Bestehens, für das Streben (in dem weiten Sinne des Wortes, wie wir es bisher brauchten) nicht. 2. Die Stellungnahme ist durch ihre gegenständliche Grundlage »gefordert«, vernünftig begründet, das Streben nicht oder doch nicht immer. 3. Wenn sich eine geforderte Stellungnahme nicht einstellt, so kann durch eine willentliche »Annahme« ein Surrogat für sie geschaffen werden, für ein Streben — sofern es kein gefordertes ist — nicht. Ich kann in unechter Weise hoffen oder wünschen in dem Sinne, wie ich unecht verzeihen oder einen Glauben »annehmen« kann, nur dann, wenn die Hoffnung oder der Wunsch mir als »gerechtfertigt« vor Augen stehen; das ist aber nicht immer der Fall: Alle diese Verhältnisse werden durch die folgenden Analysen eine weitere Klärung erfahren.

§ 2. Die Struktur der Triebe.

Den komplizierten Zusammenhängen von Kausalität und Willenswirkung können wir jetzt noch nicht nachgehen. Wir benützen die vorläufigen Ergebnisse zunächst für die Frage nach der Motiviertheit des Strebens. Wir stellen zunächst fest: es gibt ein unmotiviertes Streben. Der Bewegungsdrang, der einer übersprudelnden Lebendigkeit entspringt und sich im Laufen, Springen, Tanzen u. dgl. befriedigt, der Betätigungsdrang, der einem Überreiztheitszustand, einer »Nervosität« (natürlich nur als bewußte Zuständlichkeit verstanden) entquillt und sich in einem Hasten nach immer neuen Eindrücken und Beschäftigungen entladet — sie sind durch diese Zuständlichkeiten rein kausal bedingt. Wir wollen sie als Triebe bezeichnen. Die ihnen innewohnende Richtung ist durchaus nicht gegründet auf ein gegenständliches Bewußthaben eines Ziels, sie bestimmt sich überhaupt erst im Erlebnis einer wirklichen oder im Finden einer möglichen Erfüllung. Wir haben hier ein

Digitized by Google

bloßes Getriebenwerden wie bei der Kugel, die durch einen Stoß in bestimmter Richtung geschleudert wird. Das »getriebene« Ich ist sich freilich des Getriebenwerdens bewußt, aber es strebt so wenig nach einem zuvor erfaßten Ziel wie die bewegte Kugel. In den Trieben haben wir also Erlebnisse ohne gegenständliche Begründung, die – wenn wir von einem evtl. Eingreifen des Willens absehen – rein von der jeweiligen Lebenszuständlichkeit abhängen, durch sie erzeugt werden und mit ihrem Wandel zunehmen bzw. abnehmen oder auch ganz verschwinden. Denn es gibt Zuständlichkeiten, bei denen jeder Trieb aufhört, bei denen die Kraft für irgendeine Lebensbetätigung fehlt (»Betätigung« ist hier natürlich nicht als »freies Tun« verstanden, sondern als ein »Aus-sich-herausgehen«, als das auch ein Getrieben-werden anzusehen ist). Dabei haben wir noch die Doppelseitigkeit zu bedenken, die wir bei allem kausalen Geschehen feststellten. Jede Lebensbetätigung zehrt an der vorhandenen Lebenskraft, und das um so mehr, je intensiver sie ist. So führt auch ein Trieb einen Wandel in der Lebenssphäre herbei, der seine eigene Existenz untergräbt, und je heftiger er ist, desto rascher muß er »sich verzehren«. Nehmen wir ein Bewußtsein, in dem alle Betätigung in Trieben besteht und rein aus der Lebenssphäre gespeist wird, so scheint es, daß bald der Zustand der Erschöpfung eintreten müßte, bei dem keine Betätigung mehr möglich ist. Wenn das nicht der Fall ist, so ist das daraus zu verstehen, daß Triebe enden, ohne die zu ihrer Erhaltung nötige Kraft verbraucht zu haben, wenn sie ihre Erfüllung finden.[1]) Betrachten wir die Abhängigkeit der Triebe von der Lebenssphäre im Vergleich mit der Abhängigkeit, die wir für das gesamte Erleben feststellten, so scheint sie eine durchgreifendere zu sein. Bei den anderen Erlebnissen erkannten wir ein bestimmtes Moment – ihre »Färbung« – als das spezifisch kausal Bedingte, und im Erleben fanden wir den Punkt, an dem das Wirken ansetzt, während der Erlebnisgehalt erst mittelbar davon betroffen wird. Bei dem Trieb ist das offenbar anders; nicht nur, wie er erlebt wird, sondern auch, was er ist, sein materialer Gehalt, bestimmt sich durch die Lebenssphäre, er ist ganz aus ihr heraus geboren. Er ist das, worin sich die Lebenszuständlichkeit natürlicherweise umsetzt, er baut sich aus ihr auf, nicht aus etwas dem Erleben von anderher Zuströmenden.

1) Die Struktur der Triebe und ihrer Befriedigung müßte natürlich zum Thema einer eigenen Untersuchung gemacht werden und darf uns hier nicht weiter beschäftigen.

Digitized by Google

Natürlich müssen wir auch hier wieder scheiden zwischen dem Trieb als bewußtem Erlebnis und zwischen dem Psychischen, das sich darin bekundet. Und entsprechend zwischen der phänomenalen Abhängigkeit der erlebten Triebe von den Lebensgefühlen und der realen Abhängigkeit von der Lebenskraft. Wenn ein heftiger Trieb mich »verzehrt«, so fühle ich, wie durch ihn meine Frische dahin schwindet, und in dieser Abwandlung meines »Befindens« kommt mir eine Abnahme der Lebenskraft zur Gegebenheit, eine Umwandlung von Lebenskraft in aktuelle Lebensbetätigung. Die Struktur dieser Lebensbetätigung ist eine andere als die der Aufnahme von Daten. Wir haben hier kein Erleben ichfremder, sondern ichlicher Gehalte, und in ihnen bekundet sich, ebenso wie im Erleben selbst, die reale Beschaffenheit des psychischen Subjekts. Der reale Trieb erscheint als ein losgelöstes Quantum Lebenskraft, das sich in bestimmter Richtung verströmt, und dieses Verströmen, sofern es zur Gegebenheit kommt, bildet den Gehalt des Trieberlebnisses (evtl. seiner Umsetzung in ein Tun). Ein »Bereitstellen« von Lebenskraft für die Erhaltung von Trieben, entsprechend der Ausbildung bestimmter psychischer Fähigkeiten, gibt es nicht; jeder ist direkte Umsetzung von Lebenskraft. Es gibt nur eine Hemmungslosigkeit im Verströmen von Lebenskraft durch Triebe und dem gegenüber eine Fähigkeit des Subjekts, dem Verströmen Einhalt zu tun, die nicht mehr aus dem kausalen Mechanismus allein verständlich ist.

Die Lebenskraft, die in den realen Trieb eingegangen ist, verbraucht sich teils in seinem Ablauf, teils in dem Tun, das evtl. aus ihm hervorgeht. Das Tun stellt dann zugleich die Erfüllung oder Befriedigung des Triebes dar. Nun gibt es neben den Trieben, die auf ein Tun hindrängen, auch solche, die nicht – oder doch nicht primär – auf ein Tun abzielen, sondern auf eine Zuständlichkeit des Subjekts. So gibt es ein Verlangen nach Ruhe, das sich befriedigt, wenn der Ansturm äußerer Eindrücke, dem das Subjekt ausgesetzt war, aufhört. Dieses Verlangen hat seinen phänomenalen Ursprung in einem Gefühl der Ermüdung. In diesem Gefühl bekundet sich eine Herabsetzung der Lebenskraft, in dem Verlangen darüber hinaus ihre Ergänzungsbedürftigkeit. Während durch die Ermüdung der Lebenskraft nicht noch etwas entzogen wird, nimmt das Verlangen Lebenskraft in sich auf, die evtl. ein Tun auslösen kann, durch welches der ersehnte Zustand herbeigeführt wird (z. B. das Sich-Verschließen gegen äußere Eindrücke, von dem wir früher sprachen). Tritt die Ruhe ein, so erlischt das Verlangen. Sie be-

Digitized by Google

deutet aber nicht nur einen Stillstand des Verbrauchs an Lebenskraft, sondern zugleich eine Ergänzung, eine Auffüllung der vorhandenen Kraft, die sich in einem Schwinden der Müdigkeit und im schließlichen Übergang zu neuer Frische und einem daraus entspringenden positiven Betätigungsdrang bekundet.

Die Berücksichtigung der Triebe vervollständigt uns das Bild des psychischen Mechanismus. Ist das Kraftreservoir gefüllt, so setzt es sich in Betätigungstriebe um, in denen sich sein Überschuß verbraucht. Ist es der Erschöpfung nahe, so daß ein Versagen der Funktionen des Mechanismus droht, so entsendet es »Bedürfnistriebe«, deren Erfüllung ihm einen Zustrom neuer Kraft bringt. Woher dieser Zustrom kommt, darüber vermögen wir im Rahmen unserer gegenwärtigen Untersuchung nichts zu sagen.

Die Lebenskraft stellt sich uns nicht als endliches Quantum dar, das sich allmählich aufzehrt, sondern als im Zuströmen und Abströmen sich erhaltend. Prinzipiell wäre hierbei Verschiedenes möglich. Zustrom und Verbrauch könnten sich die Wage halten, so daß das Quantum wirklich dauernd auf gleicher Höhe bliebe. Oder der Zustrom könnte größer sein als der vorhergehende Verbrauch, so daß ein Anwachsen der Kraft stattfände. Dank dem »Mechanismus«, der »Überschüsse« umsetzt, würde ein solcher Gewinn allerdings nicht zu einem Aufspeichern erhöhter Lebenskraft führen, sondern zu einer gesteigerten Lebensbetätigung. Schließlich wäre es denkbar – da jedes Erlebnis, auch das, dessen Gehalt neue Kräfte zuführt, einen Verbrauch darstellt –, daß der Zustrom den Verbrauch nicht zu decken vermag. Dann würde ein, wenn auch gehemmter, allmählicher Verbrauch des vorhandenen Quantums stattfinden. Wir stellen diese Möglichkeiten hier nur als solche hin, ohne uns für eine von ihnen zu entscheiden. Die Untersuchungen, die zu ihrer Entscheidung nötig wären, können wir jetzt nicht führen. Wie überhaupt die kurze Kausalbetrachtung, die wir soeben eingefügt haben, nicht um ihrer selbst willen dasteht, sondern nur erforderlich war, um die Struktur der Triebe etwas näher zu beleuchten. Bevor wir wieder zur eigentlichen Untersuchung der kausalen Verhältnisse übergehen können, müssen wir unsere Studien in der Sphäre des reinen Bewußtseins noch etwas weiter fortsetzen.

§ 3. Motivation des Strebens.

Betrachten wir nun das Streben, das wir jetzt vom Trieb abtrennen und durch sein »Zielbewußtsein« kennzeichnen. Wir können

Digitized by Google

es zunächst als eine »Umformung« des Triebes betrachten, die daraus zu verstehen ist, daß etwas vorstellig wird, was den Trieb befriedigen könnte, und zwar als Befriedigung Verheißendes. Der zuvor ziellose Trieb richtet sich nun auf das Vorgestellte. Der Bewegungstrieb etwa wird zum Verlangen nach einer Wanderung. In diesem Falle bleibt das Streben wie der Trieb nicht nur seinem Erleben, sondern auch seinem Gehalt nach von der Lebenssphäre abhängig; es entspringt aus ihr und nicht aus der Vorstellung der Wanderung; dieser verdankt es nur seine Richtung. Es kann aber auch anders sein: ich höre z. B. von einer Wanderung erzählen, und da ist etwas, was mich »aufhorchen« läßt, was mich innerlich berührt, und indem ich darauf »hinhöre«, mich ihm öffne, offenbart es sich mir als »Reiz«, als »Verlockung«; ich verschließe mich dieser Verlockung nicht, sondern gebe mich ihr hin, gewähre ihr Einlaß, lasse mich von dem Wohlgefallen, evtl. von dem »Vorgeschmack« der Freuden der Wanderung durchströmen, und daraus erwächst mir das Verlangen, dies nun auch wirklich zu erleben, es durch mein Tun herbeizuführen: ein Streben nach der Wanderung. Dies Streben ist seinem Gehalt nach gegenständlich begründet; es erwächst mir auf Grund der Vorstellung von dem Erstrebten und der Hingabe an seine Verlockung, um dieses Reizes, um des verlockenden Charakters willen. Der »Reiz« oder die »Verlockung« erscheint mir als ein Analogon der »Forderung«, auf die sich freie Akte gründen, als ein Appell, der in mich hineintönt und in mir wirksam wird, wenn ich ihm Einlaß gewähre. Die Art der »Auslösung« des einen Erlebnisses durch das andere ist in beiden Fällen dieselbe, und nimmt man »Motivation« in dem weiteren Sinne des Wortes, in dem es die Auslösung eines geistigen Tuns ohne vernünftige Begründung, d. h. den »Reiz« mit umgreift, so erscheint es gerechtfertigt, auch im Falle des Strebens von Motivation und Motiv zu sprechen. Nimmt man dagegen »Motivation« in dem spezifischen Sinne, in dem es neben der bestimmten Form der Auslösung zugleich ein Verhältnis vernünftiger Begründung bezeichnet, so daß »Reiz« und »Motiv« getrennt werden müssen[1]), so wäre von Motiven des Strebens nicht in allen Fällen zu reden. Daß ich z. B. die Wanderung zu unternehmen wünsche, weil sie mir verlockend erscheint, ist wohl verständlich, aber es ist nicht vernünftig begründet und nicht gefordert. Dagegen fordern die Wohltaten eines Menschen, daß ich mich ihm dankbar

1) Vgl. S. 38, 42, 45.

Digitized by Google

zu erweisen wünsche. Hier liegt ein Vernunft-Motiv vor. Der ursprüngliche Wortsinn des »In-Bewegung-Setzens« legt es nahe, den weiteren Sinn zu bevorzugen und das Begründungsverhältnis als ein hinzutretendes Spezifikum anzusehen, das die »Auslösung« zur Vernunft-Motivation macht.

Die Art der Motivation ist auch noch in anderer Hinsicht beim Streben anders als beim Wollen. Es fehlt bei den Strebungen jener spontane Vollzug, der den freien Akten eigen ist, das »fiat«, mit dem sie gleichsam losgelassen werden, und zwar im Hinblick auf das Motiv. Bedenken wir aber, daß auch die freien Akte aus Stellungnahmen hervorgehen (der Willensstellungnahme, der Verzeihenshaltung), die sich auf Grund der vernommenen »Forderung« von selbst einfinden, und daß der darauf erfolgende Vollzug das Begründungsverhältnis gleichsam nur nachprüft und gutheißt, so erscheint die Einschränkung der Motivation auf die freien Akte unberechtigt.

Wir haben nun die Abhängigkeit des motivierten Strebens von der Lebenssphäre einerseits, seine Zusammenhänge mit dem Willen andererseits zu untersuchen, sodann das Ineinandergreifen von Kausalität und Willenswirkung. Wir wollen uns zunächst den Zusammenhängen von Wollen und Streben zuwenden, soweit sie das Streben als motiviertes betreffen, um dann die kausalen Verhältnisse im Zusammenhang zu besprechen.

§ 4. Streben und Wollen.

Die »Blindheit«, durch die Pfänder das Streben vom Wollen abgrenzen will, werden wir wohl für den Trieb, aber nicht – im selben Sinne wenigstens nicht – für das zielgerichtete Streben anerkennen. Ihm gehört ein Bewußtsein von dem Erstrebten zu wie dem Wollen ein Bewußtsein von dem Gewollten.[1]) Als unterscheidend stellen wir dagegen fest, daß das Wollen (implizite wenigstens) immer eine Richtung auf ein eigenes Tun einschließt; der gewollte Sachverhalt muß als durch mich zu realisierend vor mir stehen. Dem entspricht beim Streben nur die Richtung auf ein eigenes Erleben, das aber kein freies Tun zu sein braucht, sondern auch ein Empfangen sein kann. Den Eintritt eines Ereignisses z. B. kann ich nur wollen, wenn ich mir bewußt bin, ihn herbeiführen zu können, und ich muß dann auch die Mittel wollen, die dazu dienen. Erstreben – herbeisehnen – kann ich das Ereignis auch, wenn es mir – phänomenal – als

1) Daß in anderem Sinne eine gewisse Blindheit vorhanden ist, wird sich bald zeigen. Vgl. f. S.

Digitized by Google

von mir unabhängig vor Augen steht oder wenn ich nicht gesonnen bin, die Schritte zu tun, durch die es herbeigeführt werden könnte. Das Streben kann sich also auf vieles richten, was vernünftigerweise nicht gewollt werden kann: z. B. auf Stellungnahmen (auf einen Glauben, eine Liebe, eine Freude), die mir nur zuteil werden, die ich mir nicht verschaffen kann. Aus der Gesamtheit der Strebungen grenzen sich demnach als eine besondere Klasse diejenigen heraus, die – explizite oder implizite – auf ein eigenes Tun gerichtet sind, also etwa das Verlangen, eine Wanderung zu unternehmen. Das Erstrebte kann mir dabei – genau wie beim Wollen – als etwas vor Augen stehen, was im Bereich meiner Freiheit liegt. Es bestehen nun verschiedene Möglichkeiten: 1. das Verlangen ergreift von mir Besitz und setzt sich ohne weiteres in die Tat um; 2. die Wanderung ist zwar sehr verlockend und das Streben heftig, aber es sprechen Motive gegen die Ausführung: ich unterlasse sie; 3. es erheben sich keine Gegenmotive und ich schreite trotzdem nicht zur Ausführung. Es fragt sich, ob in diesen Fällen des Übergangs zum Tun oder Unterlassen nicht mehr ein Streben, sondern ein Wollen vorliegt oder was hier noch zum Phänomen des Wollens fehlt. Im ersten Fall fehlt sicher der Willensvorsatz, das, was Pfänder als den »zentrifugalen Schlag« vom Ich aus darstellt. Das Ich setzt sich das Tun nicht vor und leitet es nicht durch ein »fiat!« ein, sondern wird hineingezogen. Es liegt auch keine Willensstellungnahme vor, das Ich legt nicht – wie Hildebrand die Willensstellungnahme charakterisiert – »seine Hand auf den Sachverhalt«, sondern das anschwellende Verlangen treibt es vorwärts, seinem Ziele zu. Im Verhältnis zwischen Streben und Tun einerseits, Wollen und Handeln andererseits treten hier die Unterschiede hervor, die Pfänder als charakteristisch für das Streben und Wollen selbst hervorhebt: die Willenshandlung gründet sich auf die Motive des Handelns, das Ich blickt im Vollzuge auf diese Motive hin. Im Tun, das einem Streben entspringt, oder im triebhaften Tun – wie die natürliche Redeweise mit gutem Recht sagt – greift das Ich nicht auf die Motive des Strebens zurück, sondern treibt geradeswegs dem Ziele zu. Dieses Tun – nicht aber das Verlangen selbst – könnte man demnach als motivlos bezeichnen. Der Unterschied besteht also darin, daß 1. in der Willensstellungnahme das Ich einen Sachverhalt als durch es zu realisierenden ergreift, während er ihm im Streben nur vorschwebt und es anzieht; 2. daß aus dem Streben kein Vorsatz entspringt; 3. daß die Einleitung des Tuns durch das Streben auf andere Weise erfolgt als durch das Wollen.

Digitized by Google

Wir gehen nun zu dem 2. Fall – dem des Unterlassens – über. Es bestehen hier wieder verschiedene Möglichkeiten; widerstreitende Motive können verschiedene Strebungen auslösen, von denen diejenige überwiegt, die sich gegen das entsprechende Tun richtet. Das Unterlassen erfolgt dann auf dieselbe Weise wie im 1. Fall das Tun. Es kann sodann dem sich regenden Streben ein bestehendes Wollen im Wege sein und kann es unterdrücken. (Ich habe mir vorgenommen, die angefangene Arbeit zu beenden und lasse mich durch das Verlangen nach der Wanderung in meinem Vorsatz nicht beirren.) Schließlich können die Motive widerstreitender Strebungen mir zu Gegenständen einer Wahl werden, in der ich mich für die eine oder andere entscheide. An Stelle des einen Strebens tritt dann ein Wollen, und das andere wird unterdrückt. Es ist ein Problem, was bei dieser Wahl den Ausschlag gibt und was die Entscheidung als solche kennzeichnet. Ich kann mich für ein Motiv entscheiden, weil es das gewichtigere ist, und ich kann mich für eine Strebung entscheiden, weil sie die stärkere ist. Beide Fälle sind sowohl voneinander unterschieden als von dem früher besprochenen Fall des Siegens einer Strebung über die andere. Entscheide ich mich zwischen zwei Strebungen, so sind (im Gegensatz zum Kampf widerstreitender Strebungen) nicht mehr ihre Gegenstände, sondern sie selbst Gegenstände der Wahl und ein Moment an ihnen – die Stärke – das Motiv, das den Ausschlag gibt. Wähle ich zwischen den Motiven, so bin ich zwar auf dasselbe gerichtet, wie in den Strebungen selbst, aber in anderer Weise. Ich gebe mich den Strebungen nicht hin (ohne sie doch zu unterdrücken), ich entziehe mich den Anreizungen und wäge sie gegeneinander ab. Ich prüfe evtl., ob die »Reize« als »Gründe« in Betracht kommen. Es löst sich gleichsam von dem Ich, das im Spiel der widerstreitenden Motive steht, ein anderes los, das dieses Spiel durchschaut und in der Hand hat und jenes andere nach seiner Einsicht zu diesem oder jenem Zug veranlaßt. Die »Einsicht« besteht hier in einem lebendigen Fühlen des Vorzugs, den das eine Motiv vor dem anderen voraus hat (evtl. – wenn wir »Einsicht« nicht im strengen Sinne als ursprünglich gebendes Bewußtsein nehmen – ein bloßes Wissen um diesen Vorzug), und ihr entspringt die Willensstellungnahme, mit der das wollende Ich in das Spiel eingreift, dem es bisher zugeschaut hat. Der gefühlte Vorzug ist hier das Motiv der Entscheidung. Daß es mit der Einsicht allein nicht getan ist, zeigt der Fall, in dem die Prüfung ein Gleichgewicht der Motive ergibt. Ich greife dann vielleicht auf die

Digitized by Google

Strebungen zurück, um nach ihrer Stärke zu entscheiden. Aber es ist möglich, daß auch sie mir keinen Anhaltspunkt geben, daß sie gleich stark sind: der Fall von Buridans Esel (der Esel ist allerdings nur das im Kampf der Strebungen stehende Ich, für das ein anderes entscheiden muß). Hier zeigt es sich, daß das Ich das Spiel nicht nur durchschaut, sondern auch in der Hand hat. Aus sich heraus, in freiem Impuls kann es die eine oder andere Möglichkeit ergreifen. Das Unbehagen der Unentschiedenheit (evtl. ihr gegenständlich erfaßter Unwert) mag es dazu treiben, überhaupt eine Entscheidung zu fällen. Für die bestimmte Entscheidung, für die Abwendung von dieser und das Ergreifen jener Möglichkeit, ist kein Motiv mehr aufzuweisen; sie steht damit auch jenseits von Vernunft und Unvernunft. Von einer Motivlosigkeit kann nur insofern nicht gesprochen werden, als die Entscheidung ja immer nur etwas ergreift, was an sich fähig wäre, eine Willensstellungnahme auszulösen.

Wir gehen zu dem 3. Fall über, den wir in Erwägung gezogen hatten: ein erstrebtes Tun unterbleibt, trotzdem keine Gegenmotive bestehen. Es liegt darin ein Doppeltes: 1. ein Streben wird nicht ohne Weiteres zum Wollen, wenn es unbestritten ist (dasselbe gilt auch für ein »siegendes« Streben; 2. es führt nicht ohne weiteres zum Tun. Das erste ist nach den bereits gewonnenen Einsichten nicht schwer zu verstehen: das Wollen ist ja kein ungehemmtes Streben, sondern erfordert (als Willensstellungnahme) eine geänderte Einstellung zum Objekt und (als Willensvorsatz) einen freien Impuls, der als etwas Neues rein aus dem Ich heraus hinzutritt und aus den Motiven nicht herzuleiten ist. Der zweite Punkt versteht sich aus der verschiedenen Art und Weise, wie durch ein Wollen und durch ein Streben ein Tun eingeleitet wird. Der Vorsatz bewegt mich zum Handeln, ich gehe im Hinblick auf ihn zum Tun über, wenn die Gelegenheit sich bietet und nichts mich zurückhält; das Streben bedarf einer inneren Triebkraft von gewisser Stärke, um sich in ein Tun umzusetzen; und diese Triebkraft braucht nicht vorhanden zu sein, auch wenn dem Streben nichts im Wege steht.

Das führt uns auf die Zusammenhänge, in denen auch gegenständlich gegründete Erlebnisse zur Lebenssphäre stehen.

V. Ineinandergreifen von Kausalität und Motivation.

§ 1. Kausale Bedingtheit von Akten.

Damit, daß die Akte in der Motivation ihre eigentümliche Verbindungsweise haben, ist noch nicht gesagt, daß sie dem Bereich

Digitized by Google

der kausalen Einflüsse entzogen sind. Als im ursprünglichen Strom konstituierte Einheiten sind sie ebenso wie die früher besprochenen Daten von dem Wandel der Lebensgefühle in ihrem Ablaufsrhythmus und ihrer »Färbung« bedingt. Ja gerade diese Erlebnisse, die im eigentlichen Sinne »vollzogen« werden, zeigen mit besonderer Deutlichkeit die »Spannkraft« des Erlebens. Je frischer ich mich fühle, desto »wacher« blickt mein »geistiges Auge«, desto intensiver ist die Richtung auf die Objekte, desto lebhafter die Auffassung. Ja, es ist ein gewisses Maß an Lebenskraft notwendig, damit überhaupt irgendwelche Ichtätigkeit sich entfalten, überhaupt ein Akt ins Leben treten kann: insofern ist das Auftreten von Akten selbst als kausal bedingt zu bezeichnen. Und das gilt für alle Akte in gleicher Weise. Dabei bleibt für die »Notwendigkeit« der allgemeinen kausalen Bedingtheit alles Erlebens bestehen, was wir früher in dem engeren Gebiet feststellten: denkbar ist ein Bewußtsein, in dem die ganze »bedingende« Schicht fortfiele, das sich entfaltete ohne allen Wechsel der »Lebendigkeit« und auch Akte aus sich hervorwachsen ließe.

§ 2. Beeinflussung des psychischen Mechanismus durch Erlebnisgehalte.

Um weiter im Verständnis vorzudringen, müssen wir nun unter den Akten selbst Scheidungen vornehmen. Wahrnehmungen und Erinnerungen an Wahrgenommenes, Denkakte — kurz alle »sachgebenden« Akte — vollziehen sich in der durch die jeweilige Besonderheit des Lebensgefühls bedingten Weise, ohne auf das Lebensgefühl selbst Rückwirkungen zu üben, abgesehen davon, daß sie in ihrem Verlauf die zu ihrem Auftreten nötige Kraft gleichsam »aufzehren«. Daneben gibt es aber andere Erlebnisse, die in besonderer Weise am Lebensgefühl teilhaben und von sich aus in seinen Bestand eingreifen: die sogenannten »Gemütsbewegungen« oder Gefühle (nach dem, was ihnen auf gegenständlicher Seite entspricht, können wir auch sagen, die Wertstellungnahmen). Indem ich eine Nachricht vernehme, indem mir also in einer Reihe im Strom sich erzeugender intellektiver Akte diese Gegenständlichkeit »Nachricht« erwächst, beginnt eine Freude an dieser Nachricht mich zu erfüllen. Diese Erlebniseinheit »Freude« ist auf etwas »außerhalb« des Stromes gerichtet, sie ist ja Freude »an« der Nachricht, also ein »Akt«, und ihr entspricht etwas auf der Gegenstandsseite: die Erfreulichkeit der Nachricht, die ihr kraft ihres positiven Wertes anhaftet. Die Freude ist wie alle Erlebnisse kausal bedingt: sie ist lebhafter oder matter, je

Digitized by Google

nach der Beschaffenheit des herrschenden Lebensgefühls, und es ist auch möglich, daß dieses sie gar nicht »aufkommen« läßt, daß an ihre Stelle ein kraftloses Schattenbild tritt, in dem ich wohl die Erfreulichkeit erfasse, ohne mich »richtig freuen« zu können. Und das führt uns auf etwas ganz Neues. Die Freude ist nicht bloß Freude an der Nachricht, sondern sie erfüllt zugleich »mich«, sie greift ein in den Bestand meines Lebensgefühls. Sie ist gleichsam ein neuer Strom, der sich von außen her in den Lebensstrom ergießt, ihn »aufwühlt«, in seinem weiteren Abfluß beeinflußt und in bestimmter Weise färbt. Die Art der Einwirkung kann dabei eine verschiedene sein je nach der Art des Gefühls. Zunächst scheint es, daß jedes mit gewisser Stärke einsetzende Gefühl in seinem Einströmen eine Stockung herruft, die erst überwunden werden muß, bevor es sich in seiner spezifischen Wirkung geltend macht, den weiterfließenden Strom schneller vorwärts treibt oder lähmt und »lichter« oder »dunkler« färbt. Auf welche Weise das Lebensgefühl »umgefärbt« wird, das hängt – wie gesagt – von dem spezifischen Charakter des jeweiligen wirkenden Erlebnisses ab, und dies ist ein »intentionaler« Charakter, der sein Korrelat hat am Objekt, auf das es sich richtet. Es ist seinem Gehalt nach motiviert durch den Gegenstand, dem es zugewendet ist. Von der Höhe des gefühlten Wertes ist die »Tiefe« des Gefühls, sowie seine Stärke abhängig und von der besonderen Art des Wertes seine spezifische Färbung; nur soweit es in allen seinen Momenten dem Wert entspricht, ist es einsichtig, vernünftig motiviert. Was evtl. an ihm anders ist als es dem Werte »zukommt« (etwa eine größere oder geringere Stärke), das ist unmotiviert, uneinsichtig und nur als Wirkung des vorhandenen Lebensgefühls zu erklären. Sofern nun die Wirkung, die ein auftretendes emotionales Erlebnis auf das Lebensgefühl ausübt, von seinem spezifischen Charakter, seiner Stärke und Tiefe abhängt und diese vernünftig motiviert ist, kann man das Einwirken selbst als motiviert bezeichnen; dagegen ist es nicht möglich, dieses Wirken als Motivation aufzufassen. Ich vollziehe ja nicht auf Grund des mich erfüllenden Gefühls eine Abwandlung im Verlauf meines gesamten sonstigen Erlebens, sondern diese Abwandlung vollzieht sich in mir als ein blindes Geschehen. Das zeigt sich deutlich, wenn wir zum Vergleich mit diesem blinden Wirken die »bewegende Kraft« heranziehen, die dem Gefühl außerdem innewohnt: es drängt dazu, eine Aktion ins Leben zu rufen, z. B. einen Willensakt, den ich nun auf Grund des Gefühls vollziehe, der dadurch vernünftig motiviert

Digitized by Google

ist: so motiviert die Freude, die mir jemand bereitet hat, den Vorsatz, ihn meinerseits zu erfreuen. Dabei spielen kausales und Motivationsgeschehen ständig ineinander: ein Gefühl, das mich plötzlich »übermannt«, kann so stark lähmend wirken, daß der Willensakt, den es »eigentlich«, »vernünftigerweise« motivieren müßte (wir sagen geradezu: der objektiv dadurch motiviert ist), gar nicht aufzukommen vermag. Wollen wir das Wirken dieser von außen zuströmenden Kräfte verstehen, so müssen wir von den Scheidungen Gebrauch machen, auf die wir bei den früher betrachteten Erlebnisgattungen stießen. Schon bei der Untersuchung der Triebe fanden wir, daß nicht nur ihr Erleben, sondern auch ihr Gehalt an der Lebenssphäre zehrt und daß es andererseits ein Zuströmen zur Lebenssphäre gibt.[1]) Offenbar ist das auch bei der neuen Erlebnisgattung der Fall, die wir soeben heranzogen: daß ihre Gehalte der Lebenssphäre neue Triebkräfte zuführen oder aus ihr zehren. Wir suchen zunächst näher zu ergründen, wie das »Zuströmen« von Kräften zu verstehen ist. In einem Zustand der Ermüdung, in dem ich mich fast »leblos«, innerlich erstarrt fühle, greife ich nach einem Buche, nach einer Dichtung, die ich liebe, und es ergreift mich das Entzücken über ihre Schönheit. Es wird mir vielleicht zunächst schwer, dieses Entzücken aufzubringen – die vorhandene Kraft reicht kaum aus für das Erleben dieses Gehalts – aber indem es mich zu durchströmen beginnt, mich mehr und mehr erfüllt und schließlich ganz durchflutet, schwindet die Ermüdung und ich fühle mich »wie neugeboren«, frisch und lebendig und voller Antriebe zu neuer Lebenstätigkeit. Dank den kausalen Zusammenhängen, in die es verflochten ist, bekundet mir das Entzücken – ebenso wie die früher betrachteten Erlebnisse – eine psychische Zuständlichkeit. Indem sich nun auf Grund der kausalen Verhältnisse das reale psychische Subjekt konstituiert, erscheint das gesamte Erleben, das wir unter Absehung von aller Realität in Reinheit betrachten können, in veränderter Auffassung: der Bewußtseinsstrom wird zu einer Reihe von Zuständlichkeiten des realen Subjekts, er geht voll und ganz in die Realität ein. Alles was wir in reiner Reflexion an den Erlebnissen feststellen können, überträgt sich damit ohne weiteres auf die psychischen Zuständlichkeiten, die in der üblichen Redeweise nun selbst als »Erlebnisse« bezeichnet werden. Der Doppelsinn von »Erlebnis« darf uns aber nicht dazu verführen, die scharfe Scheidung, die vorliegt, zu verwischen. Es handelt sich bei der Auffassung der

1) Vgl. Seite 58ff.

Digitized by Google

reinen Erlebniſſe und der pſychiſchen Zuſtände um mehr als um eine bloße Umwertung. Die reinen Erlebniſſe ſind *bewußt* in dem früher feſtgelegten Sinne[1]) und auf Grund dieſes Bewußtſeins in der Reflexion direkt faßbar. Die pſychiſchen Zuſtände ſind nicht in dieſem urſprünglichen Sinne von Bewußtſein »bewußt«, ſie ſind es nur in dem übertragenen Sinne, in dem man auch Erlebnis*korrelate* als bewußt bezeichnet. Sie ſind *transcendent* und wie alle Transcendente gegeben *durch Bekundung*. Bekundung der »*Außenwelt*« – des Phyſiſchen – ſind die *ich-fremden Erlebnisgehalte*, Bekundung der »*Innenwelt*« ſind die *Erlebniſſe als ſolche* und zudem in beſonderem Sinne die *ichlichen Gehalte*. In beiden Gebieten gibt es verſchiedene Stufen der Bekundung. Die unmittelbarſte Bekundung iſt die durch die einfachen Erlebnisgehalte: es bekundet ſich in der beſtimmt gearteten Taſtempfindung die Härte des Dinges, in dem beſtimmt gearteten Gefühl die Freude als mein pſychiſcher Zuſtand. Dazu tritt als höherſtufige Bekundung das Verhalten des Dinges bzw. des Subjekts unter gewiſſen Umſtänden. Das Ding wird geſchlagen und zeigt infolge des Schlages keinerlei äußere Veränderung: in dieſem Standhalten verrät es ſeine Härte; ich erhalte eine gute Nachricht und befinde mich danach den ganzen Tag in roſiger Stimmung: die roſige Stimmung bezeugt mir die Freude, die mir zuteil wurde. Verſchiedene Bekundungen desſelben können zuſammenſtimmen und einander bekräftigen, ſie können aber auch im Widerſtreit ſtehen und eine die andere aufheben. Dergleichen iſt beim reinen Erlebnis nicht möglich. Welchen Grad mein Entzücken – als reines Erlebnis – hat, das kann ich nur ihm ſelbſt, in immanenter Reflexion, entnehmen, und es hat eben den, den ich vorfinde. Aber über den Grad des Entzückens – als pſychiſche Zuſtändlichkeit – kann mich das bewußt erlebte Entzücken täuſchen, und ich kann evtl. erſt durch die Wirkungen, die es ausübt, darüber belehrt werden, wie groß es in Wahrheit geweſen iſt. Solche Wirkungen laufen – phänomenal – ſowohl von dem Erleben als von ſeinem Gehalt aus, und entſprechend ſind beide Bekundung von Pſychiſchem. Wir ſprachen davon, daß es uns »ſchwer wird«, das Entzücken zu erleben. Darin bekundet ſich der Kraftverbrauch, den das Erleben bedeutet und der »eigentlich« die gegenwärtige Leiſtungsfähigkeit der Pſyche überſchreitet. Aus der ſtarken Inanſpruchnahme der Lebenskraft durch alles emotionale Erleben iſt das Stocken des Lebensſtroms zu ver-

1) Seite 15.

Digitized by Google

stehen, das jedes solche Erlebnis bei einer gewissen Stärke hervorruft, unangesehen der Wirkung, die es seinem Gehalt nach ausüben mag. Diese vom Gehalt ausgehende Wirkung ist in unserem Beispiel ein Anwachsen der Lebenskraft, das sich in der neu erwachenden Frische bekundet. Die Stärke und Nachhaltigkeit dieser Wirkung gibt uns Aufschluß über die Beschaffenheit der psychischen Zuständlichkeit, von der sie ausgeht; und es kommt vor, daß sie sich in ihren Wirkungen stärker oder schwächer erweist, als sie in ihrer Bekundung im Erlebnis erschien. Wir sagen dann etwa – indem wir das ursprüngliche Erlebnis und die erlebten Wirkungen als verschiedene Bekundungen derselben Zuständlichkeit zusammenhalten –; ich hatte gar nicht bemerkt, daß die Lektüre auf mich einen so starken Eindruck machte. – Wir sprachen davon, daß zu einem Erlebnis von bestimmtem Gehalt eine bestimmte Wirkung gehört, so daß man versucht sein könnte zu sagen, diese Wirkung sei, wie das Erlebnis selbst, durch dessen gegenständliches Korrelat – den Wert von entsprechender Höhe – motiviert. Hier stoßen wir auf das Ineinandergreifen von Kausalität und Motivation, das uns sogleich näher beschäftigen soll. Zunächst suchen wir das, was wir uns an unserem Beispiel klar machten, in größerer Allgemeinheit zu fixieren. Offenbar sind es nur Erlebnisse mit ichlichem Gehalt, denen solche lebenspendende Kraft innewohnt. Was mir ichfremd gegenübersteht, wie ein Sinnesdatum, das hat – als Gehalt – auf mein Leben keinen Einfluß. Und ebenso stehen die Objekte, die mir auf Grund solcher ichfremder Daten zur Gegebenheit kommen – die »bloßen Sachen« – außer Zusammenhang mit der Sphäre des psychischen Wirkens. Die »Gemütssphäre« kommt also hier allein in Betracht und als ihr gegenständliches Korrelat die Welt der Werte, der praktischen Ziele und Werke. – Zu den gegenständlich gerichteten Erlebnissen, deren Gehalte an der Lebenskraft zehren, statt sie zu erneuern, gehören Schreck, Angst, Trauer: sie befallen mich evtl. bei voller Frische und Lebendigkeit, nehmen mir diese Frische und Lebendigkeit plötzlich oder nach und nach und lähmen meinen Betätigungsdrang.

§ 3. Zusammenwirken von Kausalität und Motivation. Sinnliche und geistige Lebenskraft.

Aus der belebenden Kraft gewisser Gemütserlebnisse verstehen wir unsere frühere Feststellung, daß Stellungnahmen zu Quellen von Trieben und Strebungen werden können. Es versteht sich, daß das durch sie geweckte Leben nach einer Betätigung drängt, und

Digitized by Google

zwar nach einer Betätigung in der Richtung, die die von ihnen auslaufende Motivation vorschreibt. Wenn mir ein Ereignis gemeldet wird, dem ein objektiver Wert oder doch eine positive Bedeutung für mich anhaftet, so erfüllt mich das Erfassen dieses Wertes mit Freude, die Freude belebt mich, und es entquillt ihr das Verlangen, anderen Freude zu bereiten um der Freude willen, die mir zuteil wurde. Es besteht also zwischen beiden Erlebnissen sowohl eine kausale als eine Motivationsbeziehung. Offenbar ist das Hinzutreten dieses kausalen Faktors nötig, damit aus einem »möglichen« Motiv – oder aus etwas, dem objektiv motivierende Kraft zukommt, das seinem Sinne nach ein bestimmtes Verhalten des Subjekts zuläßt oder fordert –, ein »wirkliches« Motiv werden könne. Wenn das Gefühl kein »lebendiges« ist, wenn es in mir keine lebenspendende Kraft entfaltet, so entspringt ihm auch kein lebendiges Streben, sondern nur ein kraftloses, evtl. ein bloßes Wissen, daß es vorhanden sein sollte. Die Güte eines Menschen steht mir z. B. klar vor Augen als Motiv der Dankbarkeit, die ich ihm schulde: aber diese Dankbarkeit ist nicht lebendig gefühlt (vielleicht, weil meine Kraft zum Erleben dieses Gehaltes nicht ausreicht), und es entspringt ihr darum auch kein lebendiges Streben, mich dankbar zu erweisen, wie es objektiv begründet wäre. Nur ein kraftloses Schattenbild stellt sich ein. Und ein solches unlebendiges, kraftloses Streben vermag sich nicht in ein Tun umzusetzen. Nur ein Trieb oder Streben von starker Lebendigkeit geht unaufhaltsam ins Tun über.

In unseren Beispielen führten kausale und motivierende Faktoren (wo beide vorhanden waren) in gleicher Richtung. Es ist auch das Gegenteil möglich. Ein Ereignis, das mir als furchtbar vor Augen steht, motiviert in mir das Streben, seinen Eintritt zu verhindern. Die Furcht ist lebendige Furcht und das Streben lebendiges Streben; aber die Furcht als solche wirkt lähmend auf meine Lebenstätigkeit und nimmt dem Streben die Kraft, sich in ein Tun umzusetzen.

Es ist die Frage, ob vielleicht Motive als solche – auch im Bereich der objektivierenden oder sachgebenden Akte – nur richtunggebende Kraft besitzen, aber für sich allein das Erleben nicht in der Richtung bewegen können, die sie vorschreiben. Ein Sachverhalt, aus dem ein anderer folgt, kann vor mir stehen, ohne daß ich der Motivation, die mir durch den objektiven Begründungszusammenhang vorgezeichnet ist, nachgehe, ohne daß ich die Folgerung ziehe. Es bedarf noch eines besonderen »Antriebes« – des Wissensdranges oder auch eines praktischen Interesses an dem Ergebnis –

Digitized by Google

um mich den Schritt vorwärts tun zu lassen. Es ist zu untersuchen, wie die Ergänzungsbedürftigkeit durch lebenspendende Triebkräfte sich zu der früher erwähnten Abhängigkeit alles Erlebens von der vorhandenen Lebenskraft verhält. Es bedarf einer gewissen Lebendigkeit, um überhaupt irgendwelche Gehalte aufnehmen, erleben zu können (und zwar eines verschieden hohen Grades von Lebendigkeit je nach der Art der Gehalte: für sinnliche Daten z. B. eines geringeren als für eine Überzeugung oder eine Freude), und wenn diese nicht vorhanden ist, so können ihr auch nicht von außen neue Triebkräfte zugeführt werden. Wir müssen offenbar unterscheiden zwischen dem »natürlichen« Leben und dem von außen her zuströmenden, das wir — als in geistigen Akten erworben — das »geistige« nennen werden. Aber auch abgesehen von den »Zuströmen« scheint es, daß man in der Lebenssphäre eine »sinnliche« und eine »geistige« Schicht trennen muß und entsprechend eine sinnliche und eine geistige Lebenskraft als verschiedene Wurzeln der Psyche. Mit der sinnlichen Lebenskraft erscheint die Psyche eingesenkt in die Physis, in die Leiblichkeit und des weiteren durch ihre Vermittlung in die materielle Natur. Das zu zeigen, bedürfte es einer gründlichen Untersuchung des Leibes und seiner Abhängigkeit von der materiellen Natur einerseits, seiner Beziehungen zur Psyche andererseits. Wir ziehen hier nur in Betracht, daß die sinnlichen Lebenszustände zugleich als leibliche Zustände erlebt sind. Die Frische und Mattigkeit erscheinen als den Leib und alle seine Glieder durchströmend und die als leiblich gegebenen Tätigkeiten in ihrer Weise färbend. Deutlich lassen sich davon die geistige Frische oder Mattigkeit abheben, die mit der entgegengesetzten leiblich — sinnlichen Zuständlichkeit evtl. vereinbar sind. Wenn wir trotzdem versucht sind, von *einer* Lebenssphäre und *einer* Lebenskraft zu sprechen, so liegt das daran, daß beide nicht zusammenhanglos nebeneinander bestehen. Die geistige Lebenskraft erscheint als bedingt durch die sinnliche: in der Regel schwindet mit der leiblichen auch die geistige Frische. Aber sie steht außerdem den Zuströmen von der Objektwelt her offen und kann durch sie zu Leistungen fähig werden, die dem Zustand der sinnlichen Lebenskraft nicht entsprechen. Die sinnliche Lebenskraft andererseits erfährt durch Vermittlung der geistigen keine Ergänzung. Die durch Zustrom von außen her erzeugte geistige Frische kann nur eine leiblich-sinnliche Müdigkeit evtl. verdecken und uns dadurch über den wahren Zustand der sinnlichen Lebenskraft täuschen. Es ist ferner zu bemerken, daß alles geistige Leben einen Verbrauch an sinnlicher Lebenskraft

Digitized by Google

bedeutet, auch dasjenige, deſſen Gehalte einen Zuwachs an geiſtigen Triebkräften mit ſich bringen, ja, da die Triebkraft eines Gehaltes mit einer gewiſſen Gewichtigkeit ſteigt, dieſe Gewichtigkeit aber zugleich eine größere Kraftanſpannung erfordert, um erlebt werden zu können, muß man geradezu ſagen, daß um ſo mehr ſinnliche Lebenskraft verloren geht, je mehr geiſtige zugeführt wird.

Damit ſoll nicht etwa geſagt ſein, daß ein rein ſinnliches Lebeweſen, dem durch geiſtiges Leben keine Triebkräfte entzogen werden, oder ein geiſtig tiefſtehendes biologiſch höherwertig ſei als ein geiſtig hoch entwickeltes. Ein ungeregeltes ſinnliches Triebleben kann evtl. zu einer raſchen Erſchöpfung der Lebenskraft führen. Und eine auf Einſicht in den Mechanismus gegründete vernünftige Regulierung des Trieblebens, wie ſie durch die geiſtige Lebenskraft ermöglicht wird, kann der Erhaltung der ſinnlichen Lebenskraft ſo förderlich ſein, daß der Verbrauch, den das geiſtige Leben darſtellt, dadurch überwogen wird.

Außerdem iſt es möglich, daß die von den Gehalten her zuſtrömende Triebkraft die für das Erleben dieſer Gehalte erforderliche überſteigt; dann wird die geiſtige Lebenskraft bereichert und inſtand geſetzt, das geiſtige Leben eine Zeit lang o h n e weitere Inanſpruchnahme der ſinnlichen Lebenskraft zu ſpeiſen.

Von der geiſtigen Lebenskraft iſt die Aufnahmefähigkeit für die Objektwelt zu unterſcheiden, durch die eine Zufuhr von Triebkräften überhaupt ermöglicht wird. Dieſe Aufnahmefähigkeit iſt in gewiſſem Sinne von der Lebenskraft abhängig. Denn um ſich Objekte zu eigen zu machen, bedarf es einer gewiſſen geiſtigen Tätigkeit, die ohne eine Spannkraft von beſtimmter (und zwar je nach der Art der Objekte verſchiedener) Höhe nicht geleiſtet werden kann. Und in dieſer Hinſicht beſteht zwiſchen der Lebenskraft und den geiſtigen Fähigkeiten ein analoges Verhältnis, wie wir es in der ſinnlichen Sphäre feſtſtellten: ein Mechanismus, der eine Fähigkeit auf Koſten der anderen auszubilden geſtattet und ſie wieder abnehmen läßt, wenn anderen Fähigkeiten mehr Kraft zugeführt wird.[1])

1) In R e i n a c h s hinterlaſſenen Aufzeichnungen findet ſich eine Notiz, die den »Mechanismus« des geiſtigen Lebens ſehr klar zum Ausdruck bringt: »Ob damit, daß Menſchen Charakter haben, nicht auch ihre ethiſche Endlichkeit zuſammenhängt? Die Fehler ihrer Vorzüge! Wer in ſich die dauernde Tendenz zu gewiſſen wertvollen Akten erzeugt hat (oder ſie beſitzt), iſt gerade deshalb unter Umſtänden unfähig, andere pſychiſch entgegenſtehende Akte zu vollziehen. Die (künſtlich) herbeigeführte Stärkung wird zur Hemmung

Digitized by Google

Aber die Aufnahme von Objekten ist nicht allein als eine Funktion der geistigen Lebenskraft aufzufassen. In einem Zustand der Frische, in dem ich mich zu intensiver geistiger Tätigkeit befähigt fühle und auch etwa auf wissenschaftlichem Gebiet, in der Aufdeckung theoretischer Zusammenhänge, das Höchste zu leisten vermag, bleiben mir andere Objektbereiche – etwa ästhetische Werte – doch völlig verschlossen. Ich mag alle meine Kraft daran wenden, mir Zugang zu verschaffen – alle Anstrengung ist vergebens. Wir stoßen hier in den geistigen Fähigkeiten der Person auf einen festen Bestand, der dem kausalen Mechanismus enthoben ist. Ihn näher zu untersuchen, kann an dieser Stelle nicht unsere Aufgabe sein.[1]) Wir mußten ihn nur aufweisen, um die Stellung der geistigen Lebenskraft im Aufbau der Psyche deutlich zu machen. Sie ist sowohl von der Aufnahmefähigkeit als unwandelbarem Kern der wandelbaren geistigen Fähigkeiten als von der sinnlichen Lebenskraft unterschieden. Beide reichen nicht hin, um mich für die Aufnahme bestimmter Gehalte fähig zu machen, die eben eine eigene geistige Lebenskraft erfordern. Es ist möglich, daß ich die sinnliche Lebenskraft besitze, die zur Erhaltung einer gewissen geistigen Tätigkeit nötig ist und daß ich auch aufnahmefähig bin für das betreffende Objektgebiet, einen bestimmten Wertbereich, und dennoch nicht lebendig zu fühlen vermag, was er mir bietet. Ich erkenne den Wert eines Kunstwerkes, aber ich vermag mich nicht dafür zu begeistern; ich erkenne die Niedrigkeit einer Gesinnung, aber ich vermag mich nicht darüber zu empören; ich erkenne den einzigartigen Wert eines Menschen, aber ich vermag ihn nicht zu lieben. Dieses Unvermögen zum Erleben von Gehalten einer bestimmten Gewichtigkeit, das Versagen gegenüber den Anforderungen der erkannten Wertewelt, das mit dem besten Stand der sinnlichen Lebenskraft vereinbar ist, offenbart

---

durch den – dem Göttlichen unbekannten – Mechanismus. Der Charakter wäre also Begünstigung, Tendenz, Gewöhnung u. dgl. in bezug auf ein Erleben, das selbst nicht charakterlich fundiert ist. (Man unterscheide die »festen« Gesinnungen – Liebe zu einem Menschen usw. – von dem Charakter in unserem Sinne. Diese Liebe ist natürlich keine Tendenz zu Erlebnissen – auch das wäre ja einem Menschen gegenüber möglich –, sondern ein Eigen-»Erlebnis«, zu dem es Fähigkeit und Unfähigkeit, Tendenz und Leichtigkeit usw. gibt.)

1) Ausführungen über die dem kausalen Mechanismus enthobene geistige Struktur der Person enthält der IV. Teil meiner Abhandlung »zum Problem der Einfühlung« (Freiburger Dissertation, Halle 1917). Vgl. auch in der folgenden II. Abhandlung Teil II, § 3c, § 4dd.

Digitized by Google

uns die geiſtige Lebenskraft als eine eigene Triebkraft des geiſtigen Geſchehens. Daß ſie unbeſchadet dieſer Selbſtändigkeit abhängig iſt von der ſinnlichen Lebenskraft, zeigen uns gewiſſe phänomenale Kauſalbeziehungen zwiſchen ſinnlichen und geiſtigen Vorgängen. In einem Zuſtand leiblich-ſinnlicher Erſchöpfung bringe ich ein Gefühl der Begeiſterung nicht auf, es ſtellt ſich aber – demſelben Tatbeſtand gegenüber – ſofort ein, wenn ich mich »erholt« habe. Fehlt die geiſtige Lebenskraft – ganz oder doch für die Aneignung beſtimmter Gehalte –, ſo entfällt natürlich auch die Möglichkeit der Zufuhr friſcher Triebkräfte von dieſen Gehalten her, andererſeits fällt auch die Möglichkeit eines ſo geſteigerten Verbrauchs an Lebenskraft fort, wie ihn das Erleben dieſer Gehalte ſowie auch manche der Gehalte ſelbſt (wie Furcht oder Trauer) darſtellen: ſo daß der Mangel an geiſtiger Lebenskraft, evtl. eine Erſparnis an ſinnlicher Lebenskraft bedeutet.[1])

Außer dieſem Zuſtrömen von Triebkräften, das ein gewiſſes Maß an Lebenskraft bereits vorausſetzt – nämlich das zum Erleben der kraftſpendenden Gehalte erforderliche – gibt es offenbar noch ein anderes, das nicht an dieſe Vorausſetzung gebunden iſt. Es gibt einen Zuſtand des Ruhens in Gott, der völligen Entſpannung aller geiſtigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entſchlüſſe faßt und erſt recht nicht handelt, ſondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimſtellt, ſich gänzlich »dem Schickſal überläßt«. Dieſer Zuſtand iſt mir etwa zuteil geworden, nachdem ein Erlebnis, das meine Kräfte überſtieg, meine geiſtige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen in Gott iſt gegenüber dem Verſagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenſtille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenſeins, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenſeins. Und indem ich mich dieſem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich – ohne alle willentliche Anſpannung – zu neuer Betätigung zu treiben. Dieſer belebende Zuſtrom erſcheint als Ausfluß einer Tätigkeit und einer Kraft, die nicht die meine iſt und, ohne an die meine irgendwelche Anforderungen zu ſtellen, in mir wirkſam wird. Einzige Vorausſetzung für ſolche geiſtige Wiedergeburt ſcheint eine gewiſſe Aufnahmefähigkeit zu ſein, wie ſie in der dem pſychiſchen Mechanismus enthobenen Struktur der Perſon gründet.

1) Vgl. S. 74.

Digitized by Google

Ähnliches mag im Verkehr einer Person mit andern möglich sein. Die Liebe, mit der ich einen Menschen umfasse, mag imstande sein, ihn mit neuer Lebenskraft zu erfüllen, wenn die seine versagt. Ja, die bloße Berührung mit Menschen von intensiver Lebendigkeit mag eine belebende Wirkung auf den Matten oder Erschöpften ausüben, die keine Aktivität von seiner Seite zur Voraussetzung hat. Ich möchte über diese Verhältnisse, die ein eigenes Studium erfordern, hier nichts Näheres sagen;[1]) sie seien nur erwähnt, weil sie geeignet sind, den Bau des psychischen Mechanismus nach gewissen Seiten hin zu erleuchten.

Was nun die Frage nach der Ergänzungsbedürftigkeit der Motivation anlangt, so scheint es, daß die Triebkräfte, welche die Motivation erfordert, sowohl »innere« als »äußere« sein können. Im Zustand der Frische, in dem der Erlebnisstrom rasch pulsiert, reißt mich die innere Triebkraft von einem Gedanken zum andern im motivierten Zusammenhange fort; und nur wenn die innere Triebkraft versagt, bedarf es eines »lebensspendenden« (d. h. nach unsern Feststellungen eines emotionalen) Motivs, um die intellektuellen Motivationen wirksam zu machen. Dabei ist für die Aufnahme eines solchen treibenden Motivs, wie wir sahen, ein gewisses Maß an geistiger Lebenskraft bereits Voraussetzung. Schließlich kann an Stelle der lebensspendenden Motive der belebende Einfluß einer fremden Kraft treten.

Wir haben an früherer Stelle einmal die Frage erwogen, ob ein Bewußtsein ohne Lebenssphäre denkbar wäre. Wenn die Motivationen als solche einer Ergänzung durch treibende Kräfte bedürfen, so scheint das unmöglich. Denkbar wäre aber ein Bewußtsein, daß ohne sinnliche und von ihr abhängige geistige Lebenskraft (als dauernde Eigenschaft verstanden) rein »aus dem Geiste« lebte, nur bewegt durch die Triebkräfte der Gehalte, die seinen jeweiligen Korrelaten entsprechen. Ergänzend müßte ihm allerdings eine Aufnahmefähigkeit für Gehalte jeder Art bleiben, die ihm aber in sich, als ein konstantes, ihm einwohnendes Moment zukäme und nicht als Funktion einer wechselnden Lebenskraft. An der Tätigkeit eines solchen Bewußtseins können wir uns klar machen, was die »Vernünftigkeit« der mit der Motivation verbundenen kausalen Wirkung besagt. Jedem Wert entspricht als »adäquate« Reaktion ein Gefühl von ganz bestimmter Lebendigkeit, die zugleich erforderlich ist, um

1) Vgl. dazu die II. Abhandlung.

Digitized by Google

weitere Akte ins Leben zu rufen, die dadurch motiviert sind. In einem kausal bedingten geistigen Leben ist zunächst die Frage, ob dasjenige Maß an innerer Lebendigkeit vorhanden ist, das dasein muß, damit der Wert erfaßt werden kann. Ist das der Fall, so kann der Grad der Lebendigkeit, die das Gefühl dank seiner Abhängigkeit von der vorhandenen Lebenskraft aufweist, immer noch größer oder geringer sein, als es dem Wert angemessen ist. Und schließlich kommt diejenige Lebendigkeit, die der Wert selbst zuführt, bzw. die von dem entsprechenden Gefühl ausströmt, nicht bloß den Akten zu, die dadurch motiviert sind, sondern dem gesamten geistigen Leben. Und so führt sie in der Folge dazu, andere Werte in einer Weise aufzunehmen, die ihnen nicht angemessen ist.

Machen wir aber die Fiktion eines Bewußtseins, dem die spezifische Lebenssphäre fehlt, so könnte man es so denken, daß es jeden Wert ganz in der ihm entsprechenden Weise fühlte, und jedes Gefühl würde dann die weiteren Akte auslösen, die es vernunftgemäß motiviert: es unterstände nur der Herrschaft der Vernunft und nicht kausaler Notwendigkeit. Die Triebkräfte, die ihm von den Werten her zuströmen, würden ohne weiteres in die vernünftig geforderten Akte und nur in sie umgesetzt. Wo aber diese Sphäre vorhanden ist, da spielen die Gefühle die Rolle wirkender Kräfte, die das Walten der Vernunft durchkreuzen. Indem nun jeweils in einem Moment des Lebens eine Reihe verschiedenartiger Gefühle vereint sein kann (etwa ein sinnlicher Schmerz, die Freude über eine gute Nachricht, die Furcht vor einer Gefahr) und jedes in seiner besonderen Weise auf das Lebensgefühl einwirkt, erscheint dessen Besonderheit stets als »Resultante« mehrerer zusammenwirkender »Teilkräfte«. Und was für das Lebensgefühl und den Gesamtablauf des Stromes gilt, das betrifft infolge davon auch jedes einzelne Erlebnis im Strom: jedes ist durch die Gesamtheit der gleichzeitig wirksamen Faktoren bedingt. Bedenken wir nun die Mannigfaltigkeit von auslösenden Momenten, die evtl. für das Zustandekommen einer Handlung in Anschlag zu bringen sind, so wird uns begreiflich, warum es gar so schwierig ist, »über die Motive unseres Tuns Rechenschaft zu geben«. Eine ganze Reihe verschiedenartiger Gefühle kann – evtl. von sehr verschieden weit zurückliegenden Ansatzpunkten im Strome aus – in die Gegenwart hineinleben. Jedes ist »geladen« mit einer vom Motiv herkommenden Triebkraft und möchte einen Willensakt bzw, eine Handlung in Aktion setzen oder sich in anderer Form »entladen«. Aber während wir in den einen im spezifischen Sinne leben, sie

Digitized by Google

»bewußt« vollziehen und ihre Korrelate uns klar als Motive zur Gegebenheit bringen, evtl. sie gegeneinander abwägen, spielen sich die andern nur als »dunkle Regungen« im »Hintergrunde« ab, ohne doch darum der motivierenden Kraft zu entbehren. Oder sie sind schließlich als psychische Zustände vorhanden, ohne sich bewußtseinsmäßig geltend zu machen. Und nun kommt zu der motivierenden Kraft die kausale Wirksamkeit eines jeden Faktors. Die Furcht vor einer Gefahr treibt mich (als Motiv) zu einer Abwehrhandlung; ich sehe deutlich, was ich tun müßte, um ihr zu entgehen; aber diese selbe Furcht wirkt so lähmend, daß ich mich zu keinem Entschluß und keiner Tat aufraffen kann und das Gefürchtete wehrlos über mich ergehen lasse.

Ein rein geistiges Wesen, wie wir es fingierten, wäre als nur intellektuelles nicht möglich, da die intellektuellen Motive ja keine treibenden sind. Es wäre aber noch zu erwägen, ob nicht an Stelle der Lebendigkeit etwas anderes zur Motivation hinzutreten könnte, ob es nicht neben der kausalen noch eine andere Wirksamkeit gibt.

§ 4. Kausalität und Willenswirkung.

Die Antwort darauf soll uns die Betrachtung der Willenswirkung geben. Ein Willensakt erfordert – wie jedes Erlebnis – ein gewisses Maß an Lebenskraft, um zustande kommen zu können, und zwar ein besonders hohes Maß, weil er die stärkste Aktivität ist, die intensivste Betätigung, die ein Lebensstrom aus sich hervortreiben kann. Er zehrt also auch entsprechend stark an der Lebenssphäre; ja darüber hinaus: er nimmt sie nicht nur durch die Intensität des Erlebens in Anspruch, sondern auch durch seinen Gehalt, denn das Wollen stellt wie der Trieb einen »Umsatz« an Lebenskraft dar, man könnte vielleicht sagen, es birgt einen Trieb als Kern in sich. Demnach erscheint es als der stärkste Kraftverbrauch, der einem Lebewesen überhaupt zugemutet werden kann.

Gemildert wird das durch den Umstand, daß es durch lebenspendende Motive eingeleitet wird, die also einen mehr oder minder großen Teil der Kraft beisteuern, die zu seiner Erhaltung nötig ist. Ist das Wollen genügend stark und lebendig, so setzt es sich – ebenso wie ein Trieb oder Streben – ohne weiteres in die Tat um. Bis dahin ist von einer besonderen Willenswirkung noch gar nichts zu merken.

Nun müssen wir aber die früher gewonnenen Scheidungen im Auge behalten. Alles, was wir bisher ausführten, gilt allein von der Willenstellungnahme, nicht aber von dem Vorsatz, dem

Digitized by Google

eigentlich »freien« Moment des Wollens und aller willentlichen Akte. Die Willensstellungnahme hat keine aus sich heraus zeugende Kraft, von Motiven und kausalen Faktoren hervorgerufen, tritt sie auf und setzt sich dank der in ihr fortwirkenden Triebkraft in die Tat um. Anders, wenn ein Vorsatz hinzutritt. Er schiebt sich zwischen Willensstellungnahme und Handlung ein, er hält die daherströmenden Kräfte auf und läßt ihnen dann freien Lauf in der Richtung, in der sie strebten, oder er drängt sie auch nach anderer Richtung. Und es kann auch sein, daß er aus sich heraus ergänzt, was ihnen fehlt, um erreichen zu können, was sie bewirken sollen. Der Vorsatz besitzt also eine eigene Triebkraft, die weder der sinnlichen Lebenssphäre, nach der geistigen Lebendigkeit, der inneren und der von den Motiven her zuströmenden entstammt. Wenn eine Tätigkeit erlahmt, weil die innere Kraft aufgebraucht ist, die sie zu ihrer Erhaltung erfordert, so kann sie durch den Willensvorsatz neu ins Leben gerufen werden. Wenn ein erkannter Wert als Motiv einer Handlung vor mir steht, sie »fordert«, ohne daß ich ihn so lebendig fühlen kann, daß eine Willensstellungnahme daraus erwüchse, so vermag der Vorsatz die geforderte Handlung einzuleiten. Ebenso sind andere freie Akte – wie ein Verzeihen oder auch der Willensvorsatz selbst – willentlich erzeugbar, wenn die entsprechende Stellungnahme fehlt. Erzeugendes und Erzeugtes sind hier nicht mehr Glieder in einer Kette kausalen Geschehens, sondern das Ich erscheint als ein erster Anfang, als Ursprungsstelle des Geschehens. Es bedarf der Motive nicht mehr als treibender Kräfte, sondern nur als Wegweiser für die Richtung, in der es gehen soll. Darum muß es sie prüfend ins Auge fassen, statt sich ihnen hinzugeben wie in Stellungnahmen und Strebungen. Aber weil es diese eigene Kraft besitzt, weil es von ihm abhängt, ob Forderungen erfüllt werden oder nicht, darum ist es auch für sein Tun und Lassen verantwortlich, gleichgültig ob sie ihm Leben spenden oder nicht.

Im Verhältnis zu den Motiven spielt also der »freie« Wille die Rolle eines Ersatzes für die ihnen bzw. ihrem Erleben mangelnde Triebkraft. Es wäre also ein »tätiges« Bewußtsein ohne lebendige Gefühle und die ihnen entspringende Triebkräfte denkbar, wofern es in ihm nur ein Wollen gäbe und ein kaltes Erkennen von Werten und ihren Forderungen. (Die Struktur eines solchen kalten Erkennens und sein Verhältnis zum lebendigen Fühlen ist natürlich ein besonderes Problem.)[1])

1) Vgl. dazu die II. Abhandlung Teil I, § 2c.

Digitized by Google

Das Verhältnis des Vorsatzes zur Lebenssphäre bedarf noch weiterer Aufklärung. Sicherlich werden ihr durch ihn nicht neue Kräfte zugeführt wie der geistigen Lebenskraft durch lebendig gefühlte Motive. Die Kräfte, die er entfaltet, dienen lediglich der Durchführung der Handlung. Andererseits ist die Frage, ob der Vorsatz einen Verbrauch an natürlicher Lebenskraft darstellt. Er selbst muß ja doch auch erlebt werden, und sollte er sich selbst erhalten können? Sicher ist, daß er nicht erwächst, sondern aus sich selbst ins Leben tritt, aber indem er es tut, nötigt er der Lebenssphäre die zu seiner Erhaltung nötige Kraft ab. Unerläßliche Bedingung für das Zustandekommen eines Willensaktes ist, daß die vorhandene Lebenskraft noch ausreicht, um das Erfassen eines Willensziels zu ermöglichen. Wo überhaupt kein Leben mehr vorhanden ist, oder wo es so herabgesetzt ist, daß ihm kein intentionales Erlebnis mehr auf »natürliche« Weise entspringen kann, da hört auch die Möglichkeit des Wollens und der Entfaltung neuer Triebkräfte durch das Wollen auf. Und es kann sein, daß der aus freiem Impuls ins Leben tretende, aber sich aus der Lebenskraft nährende Vorsatz sie völlig aufzehrt. Es scheint allerdings, als ob der Willensvorsatz, da wo die erforderlichen gegenständlichen Grundlagen vorhanden sind, aber jede darüber hinausgehende Lebenskraft fehlt, sich selbst fortzeugen kann, ebenso wie er andere freie Akte erzeugt. Dieses wunderbare Vermögen, aus sich selbst heraus »Triebkräfte« zu erzeugen, weist offenbar auf eine jenseits des Mechanismus der individuellen Persönlichkeit liegende Kraftquelle hin, die in das wollende Ich einströmt, in der es verankert ist. Die nähere Erforschung dieses Verhältnisses, die wir uns hier nicht als Ziel setzen können, führt ins Gebiet der Religionsphilosophie.

Der Wille ist in einem doppelten Sinne »abhängig«: er setzt eine gewisse Lebendigkeit voraus, und er setzt eine gegenständliche Grundlage nebst richtunggebenden Motiven voraus. In einem Bewußtsein, das unabhängig von einer sein Strömen regulierenden Kraft »aufnahmefähig« wäre, würde die erste Abhängigkeit — die kausale — fortfallen, und nur die zweite würde bleiben. Unbeschadet seiner Abhängigkeit ist der Wille (als Vorsatz verstanden) in dreifachem positiven Sinne frei: 1. als aus eigenem Impuls entstehend; 2. als der Lebenssphäre spontan Kräfte entziehend; 3. als aus sich heraus Kräfte entfaltend.

Außer diesen positiven Leistungen bestehen die negativen, von denen wir früher sprachen.[1]) Regungen, die »von selbst« entspringen,

1) Vgl. Seite 57.

Digitized by Google

können willentlich unterdrückt werden. Wir haben dabei früher (beim Beispiel der Strebungen) drei Möglichkeiten in Betracht gezogen: 1. Strebungen können dadurch unterdrückt werden, daß ihnen durch Abwendung der Aufmerksamkeit die gegenständliche Grundlage entzogen wird. Aufmerksamkeit – als mehr oder minder »gespanntes« Gerichtetsein auf einen Gegenstand – ist selbst kausal bedingt, und zwar wiederum entweder von der inneren Lebendigkeit, die die gespannte geistige Tätigkeit aus sich hervortreibt, oder von dem lebenspendenden Motiv: der Gewichtigkeit des Gegenstandes oder richtiger von dem belebenden »Interesse«, das der Gegenstand weckt.[1]) Und wiederum kann diese belebende Kraft, wo sie fehlt, ersetzt werden durch Hinzutreten eines Willensvorsatzes. Ich erkenne die Gewichtigkeit eines Gegenstandes und bleibe ihm kraft eines Willensvorsatzes zugewendet, obwohl ich mich in einem Zustande befinde, der mich unfähig macht, »von selbst« aufzumerken, oder obwohl ein anderer Gegenstand meine Aufmerksamkeit »anlockt«. Dieses »Anlocken« führt uns auf die negative Funktion des Willens. Während ich z. B. im Gespräch mit einem Menschen begriffen bin, erregt sein Äußeres mein Interesse, d. h. es wird zum lebenspendenden Motiv für die Zuwendung zu ihm; aber ich erkenne das Gesprächsthema als gewichtiger und fasse daher den Vorsatz, bei ihm zu bleiben, und die diesem entspringende Triebkraft überwindet die Triebkraft des entgegenstehenden Interesses. (Davon zu unterscheiden ist der Fall, daß der gefühlte Vorzug des Gesprächsthemas die Willens*stellungnahme* auslöst, bei ihm zu bleiben. Die Triebkraft dieser Stellungnahme kann geringer sein als die des entgegenstehenden Interesses und dadurch überwunden werden. Der Vorsatz kann prinzipiell immer genügend Triebkraft entfalten, um jeden Widerstand zu überwinden.) Offenbar ist das Interesse, dessen Triebkraft bei der »Ablenkung der Aufmerksamkeit« unterdrückt wird, selbst als ein Streben anzusehen, so daß der 2. Fall, den wir erwogen, das Unterdrücken eines Strebens durch Überwinden der in ihm wirksamen kausalen Faktoren, nichts prinzipiell Neues bringt, sondern

1) Die Einsicht in die Willentlichkeit der Aufmerksamkeit und ihre Bedeutung für die Gestaltung des psychischen Lebens läßt W. *James* sich zu der Behauptung versteigen: »Anstrengung der Aufmerksamkeit ist die wesentliche Erscheinung des Wollens« und »die Hauptleistung des Wollens, wenn es am meisten »willkürlich« ist, besteht darin, ein schwer festzuhaltendes Objekt zu beachten und vor dem Bewußtsein zu fixieren« (Psychologie, übersetzt von Dürr, S. 451).

Digitized by Google

nur eine Wiederholung desselben Vorgangs in einer andern Schicht. (Der Seidenglanz des Kleides der Person, mit der ich spreche, weckt z. B. in mir das Verlangen, darüber zu streichen; aber ich weiß, daß das »unpassend« wäre und unterdrücke das Streben darum kraft eines Vorsatzes.)

Es ist aber in beiden Fällen unter dem Titel »Überwindung kausaler Faktoren« noch etwas anderes zu berücksichtigen. Die Aufmerksamkeit kann ihre Quelle haben in einer »natürlichen« Lebenszuständlichkeit, in einer Frische, die mich jeden sich darbietenden Gegenstand lebhaft ergreifen läßt. Analog kann das Verlangen, das ich unterdrücken will – etwa das Verlangen, mich in dem Sessel auszustrecken, der während des Gesprächs meine Aufmerksamkeit auf sich lenkt –, einem Ermüdungszustand entspringen. Sind auch diese kausalen Faktoren zu »überwinden«? Jedenfalls nicht im selben Sinne wie vorher. Die Frische als vorhandene Triebkraft braucht durch den Willensvorsatz oder richtiger durch eine Kraft, die er entfalten müßte, nicht unterdrückt zu werden, er muß sie sich nur nutzbar machen, sie in der Richtung seiner Motive ablenken. Und die Ermüdung bzw. der sich in ihr bekundende Mangel an Triebkraft kann zum Verschwinden gebracht werden, indem die dem Willen entspringende Kraft sich an seine Stelle setzt. Ist die Ermüdung in diesem Sinne überwunden worden (nicht »überwogen«, wie eine positive Triebkraft), dann verliert sich auch das ihr entspringende Streben »von selbst«. Dieses letzte Beispiel erleuchtet uns zugleich, was es heißt, daß der Wille direkt auf die Lebenssphäre zu wirken vermag. Ich kann nicht kraft eines Willensvorsatzes Frische erzeugen oder Müdigkeit unterdrücken, denn das sind keine freien Akte, sondern Zuständlichkeiten, die sich »von selbst« – d. h. ohne mein Zutun – einstellen. Aber ich kann frei die Triebkraft für eine Handlung erzeugen, zu der ich meiner gegenwärtigen Lebenszuständlichkeit nach nicht fähig bin; und indem ich dieser Triebkraft inne werde, indem ich mich kraftvoll tätig fühle, wird mir die »eigentliche« Lebenszuständlichkeit verdeckt; sie tritt evtl. verstärkt hervor, sobald die Handlung erledigt ist und ihre willentlich erzeugte Triebkraft aufhört. Was die Abhängigkeit der Stellungnahmen von der Lebenssphäre einerseits, vom Willen andererseits betrifft, so sind sie – ebenso wie die Strebungen – nicht willentlich erzeugbar, wenn die nötige Lebenskraft fehlt. Aber wenn ihre Motive erfaßt sind und die Richtung, die sie vorschreiben, so kann die geforderte Stellungnahme willentlich »angenommen«

Digitized by Google

und das Tun frei erzeugt werden, das sie motivieren müßte. Bei Strebungen, die nicht vernünftig motiviert, sondern nur durch einen Reiz hervorgerufen sind, fällt die Möglichkeit eines solchen Surrogats fort. Sie – bzw. das Tun, in das sie sich umsetzen – müssen der Lebenskraft entspringen.

§ 5. Das Problem der Determination.

Nachdem wir die mannigfachen Faktoren kennen gelernt haben, die den Verlauf des psychischen Geschehens bedingen, können wir noch einmal auf die Frage des Determinismus zurückkommen.[1])

Solange man unter dem Titel »psychische Kausalität« alle diese Faktoren unterschiedslos zusammenfaßt, ist ja eine Lösung des Problems ganz unmöglich. Wir wissen nun, daß die kausale Bedingtheit der psychischen Zustände in ihrer Abhängigkeit von der Lebenskraft besteht und daß es, um den Modus der Lebenskraft in einem künftigen Augenblick vorauszusehen, der Kenntnis des gesamten psychischen Geschehens bis zu diesem Augenblick bedürfte. Damit hätten wir aber erst die Möglichkeit, die kausale Beschaffenheit des betreffenden psychischen Zustandes zu bestimmen. Um über seinen inhaltlichen Bestand, seinen »Sinnesgehalt« Bescheid zu wissen, müssen wir außer dem bisherigen Kräfteverbrauch (bzw. -zuwachs) alle Motivationsgrundlagen übersehen, auf denen sich das Erleben des Individuums aufbaut, d. h. alles, was sein geistiger Blick in dem betreffenden Augenblick umspannt, sowie alles, was noch von früher her an »Motivanten« in ihm lebendig ist. Wir wissen ferner, daß der jeweilige psychische Zustand einer Person nicht nur von der »Geschichte« seines Lebens und den gegenwärtigen »Umständen« abhängt, sondern daß ihr ganzes Leben bestimmt ist durch den »Persönlichkeitskern«, jenen unwandelbaren Seinsbestand, der nicht Resultat der Entwicklung ist, sondern umgekehrt den Gang der Entwicklung vorschreibt. Auch er muß bekannt sein, wenn ein psychischer Zustand vorhergesehen werden soll. Schließlich muß, wenn es sich um die Bestimmung eines künftigen Tuns handelt, auch der Wille als ein eigener Faktor berücksichtigt werden, denn wir haben gesehen, daß er sich nicht aus der Lebenskraft und den Motiven allein ableiten läßt. Diese verschiedenen Bedingungen der Vorausbestimmung werden wir nun einzeln auf ihre Erfüllbarkeit hin prüfen müssen.

---

1) Vgl. hierzu Kap. II, § 3.

Digitized by Google

Wir betrachten alſo zuerſt die Überſchaubarkeit des pſychiſchen Geſchehens bis zu dem betreffenden Zeitpunkt. Hierfür gilt nun offenbar, was Bergſon in ſeiner Behandlung des Determinismusproblems geltend gemacht hat:[1]) das pſychiſche Leben bis zu einem beſtimmten Augenblick kennen, d. h. es durchlebt haben. Welche Art »Kennen« mit dem Durchleben gegeben iſt, das iſt eine beſondere Frage, die wir hier nicht behandeln können. Sicher iſt, daß wir keinerlei Erleben kennen können, das wir nicht durchlebt haben. Es ſcheint mir, daß wir unter dieſem »Durchleben« das einfühlende Erleben mit einbegreifen müſſen. Wer mit voller Hingabe das Leben eines anderen verfolgt hat – wie etwa eine Mutter das Leben ihres Kindes –, der »kennt« es evtl. beſſer als ſein eigenes. Aber wie dem auch ſei, diejenige Kenntnis des Lebens, die erforderlich iſt, um über den Stand der Lebenskraft in einem Augenblick Beſcheid zu wiſſen, erfordert das volle, ungekürzte Durchleben bis zu dieſem Augenblick. Ein abgekürztes und vereinfachtes Erleben, wie es jede Erwartung darſtellt, kann dafür keinen vollwertigen Erſatz bieten, weil ja jede einzige Phaſe des Lebens für die Schwankungen der Lebenskraft in Betracht kommt. Sollte ſich alſo auch eine gewiſſe Vorwegnahme des künftigen Geſchehens in der Erwartung als möglich erweiſen, ſo wird ſie doch niemals ausreichen, um die kauſale Beſchaffenheit eines künftigen Zuſtandes mit Beſtimmtheit vorauszuſagen.

Stimmen wir in dieſem Punkte mit Bergſon überein, ſo müſſen wir doch in anderer Hinſicht gegen ſeine Erörterung des Determinismus Einſpruch erheben. Nach ſeiner Meinung geht es gar nicht an, einzelne Motive herauszuheben, die dem Subjekt vor Augen ſtehen, und aus ihnen eine Handlung abzuleiten bzw. bei vorheriger Kenntnis vorauszubeſtimmen, weil alles Erleben zu einer konkreten Einheit verſchmilzt, die dann in den gegenwärtigen Zuſtand ausläuft: er iſt das Ergebnis des ganzen früheren Lebens, nichts Einzelnes und Abgeſondertes kann dafür verantwortlich gemacht werden.[2]) Dieſe Auffaſſung läßt eins unberückſichtigt, was unſere Unterſuchungen herausſtellten: Motivation iſt ein Sinnzuſammenhang, in den nicht beliebige Erlebniſſe miteinander eintreten können. Auf Grund eines beſtimmten Motivs mögen verſchiedene Handlungen denkbar ſein, aber ein Umkreis von Möglichkeiten wird dadurch ab-

1) »Les données immédiates de la conscience« S. 140 ff.
2) a. a. O. S. 131 ff.

Digitized by Google

gegrenzt, die für jedes Individuum – unangesehen der sonstigen Umstände – allein in Betracht kommen. Und eine ganz bestimmte Motivationslage kann evtl. ein ganz bestimmtes Verhalten ihrem Sinne nach eindeutig fordern. Dann ist es aber auch möglich, auf Grund bekannter Motive vorherzusagen – zwar nicht, welche Handlung notwendig eintreten *muß*, wohl aber welche Handlungen eintreten *können*, nicht als leere logische und auch nicht als bloß empirische, sondern als *Wesensmöglichkeiten*; bzw. welche bestimmte Handlung sinngemäß gefordert ist. (Umgekehrt ist für eine Handlung nicht das gesamte frühere Leben *unterschiedslos* verantwortlich zu machen, sondern es kommen nur ganz bestimmte Erlebnisse als Motive in Betracht; und auf Grund des Sinnesgehalts einer Handlung läßt sich evtl. feststellen, daß Motive vorhanden sein müssen, deren sich das Subjekt selbst gar nicht bewußt ist.)

Die Sinnzusammenhänge des Psychischen ermöglichen also in gewisser Hinsicht eine Vorwegnahme des künftigen Geschehens. Wenn ich weiß, daß eine Person in eine bestimmte Situation kommen wird, so kann ich mir die Verhaltungsweisen vergegenwärtigen, die dieser Situation gegenüber möglich sind. Und da auch eine gewisse Kenntnis davon möglich ist, welche Kraftanspannung für solche Verhaltungsweisen erforderlich ist, so vermittelt die durch die Motivationszusammenhänge ermöglichte »Erwartung« zugleich eine – wenn auch sehr ungefähre – Kenntnis der Schwankungen der Lebenskraft, die durch das erwartete Geschehen bedingt werden. Um *bestimmtere* Aussagen über das künftige motivierte Erleben machen zu können, muß man neben der *äußeren* allerdings auch die *innere* Situation der betreffenden Person kennen, d. h. aber wiederum ihr ganzes abgelaufenes Leben, nur diesmal nicht auf seine *kausale* Beschaffenheit hin, sondern seinem *Sinnesbestande* nach. Denn was und in welcher Hinsicht etwas für eine Person Motiv werden kann, das hängt davon ab, in welche Sinnzusammenhänge es sich einfügen kann, d. h. welche es bereits vorfindet. Während aber für die kausale Beschaffenheit des psychischen Geschehens das unverkürzte Durchleben Vorbedingung einer genauen Kenntnis ist, besteht für die Motivzusammenhänge des Erlebens nicht die Notwendigkeit, ihren konkreten, individuellen Verlauf durchzumachen. Prinzipiell lassen sich alle in Betracht kommenden Motive mit *einem* geistigen Blick umspannen und in einem Moment überschauen. Es ist also ein »allwissender« Geist denkbar, der alles künftige geistige Leben, soweit es sinnvoll gefordert oder möglich ist, vorausieht. Und es ist für

Digitized by Google

endliche Geister auf Grund ihres beschränkten Wissens eine beschränkte Voraussicht möglich.

Ergänzend bedarf es für dieses Vorhersehen einer Kenntnis des Persönlichkeitskerns des betreffenden Individuums. Denn das geistige Leben eines Individuums ist durch die Eigentümlichkeit dieses Kerns mitbestimmt derart, daß es von ihr abhängt, was für dieses Individuum als Motiv in Betracht kommt. Welcher Art die Erkenntnis des Persönlichkeitskerns selbst ist, wie weit sie eine Kenntnis des geistigen Lebens schon voraussetzt, das bedarf einer besonderen Untersuchung. Jedenfalls ist diese Erkenntnis der Kenntnis des geistigen Lebens gegenüber etwas Neues und Eigenartiges und in ihr noch nicht inbegriffen. Und es läßt sich zeigen – wenn es auch im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist —, daß keinesfalls der Gesamtverlauf des geistigen Lebens bekannt sein muß, damit man den Persönlichkeitskern erkennen könne. So ist denn auch diese Bedingung der Vorausbestimmung des Psychischen keine unerfüllbare.

Wir haben schließlich, wo es sich um das Vorausschen »freier« Akte handelt, noch den Willensvorsatz als einen eigenen Faktor zu berücksichtigen. Auch hier können wir wieder an Bergson anknüpfen. Für ihn gibt es keine Wahl zwischen vorschwebenden Motiven, bei der die Entscheidung auch anders ausfallen könnte, als es tatsächlich geschieht, sondern die freie Handlung ist für ihn die aus den Tiefen des Ich — d. h. der verschmolzenen Einheit des Gesamtlebensstroms — ohne angebbare Motive hervorbrechende. Diese wahrhaft freie Handlung ist zugleich streng notwendig, da der Gesamtverlauf des psychischen Geschehens keine andere Möglichkeit offen läßt. Nun besteht darüber gar kein Zweifel, daß es Erlebnisse der Art, wie sie hier geschildert wurden, gibt. Aber die Handlung, die sich wie eine reife Frucht aus den Tiefen des Ich loslöst, stellt nur einen Typus der Willenshandlung dar: die aus der lebendigen Willensstellungnahme unmittelbar entspringende. Das »Reifwerden« bedeutet, daß sich auf »natürliche« Weise, d. h. aus der inneren Lebenskraft und aus den von den evtl. sehr mannigfachen Motiven zuströmenden Triebkräften, allmählich die Kraft angesammelt hat, die erforderlich war, um die betreffende Handlung in Gang zu bringen. Das Unvorhersehbare, das den letzten Ausschlag gibt, ist ein kausales Moment. Neben diesem Typus aber haben wir einen anderen kennen gelernt: den Fall, in dem mir die Realisierung eines Sachverhalts als durch bewußte Motive

Digitized by Google

gefordert vor Augen steht, ohne daß ich sie (im Sinne der Stellungnahme) wollen kann, ohne daß mir aus den natürlichen Quellen die nötige Triebkraft zuströmt. Hier sehen wir es ganz klar, daß das Ich vor dem Beginn der Handlung wie an einem Scheidewege steht und daß es sich die erforderlichen Kräfte, die ihm nicht »von selbst« zu Gebote stehen, gleichsam erzwingt. Und wir haben ferner gesehen, daß auch in dem Falle, in dem die Handlung scheinbar mit der Notwendigkeit eines Naturgeschehens erfolgt, das »freie« Ich nur »den Dingen ihren Lauf läßt«, daß es aber dem Geschehen ebensogut Halt gebieten könnte. Das wäre freilich sinnlos, wenn das Ich — wie Bergson meint — mit dem Gesamtlebensstrom zusammenfiele. Doch eben diese Thesis ist abzulehnen. Das wollende Ich, das wir im Auge haben, das Subjekt des Vorsatzes, das ist das reine Ich, das Bergson als eine bloße Konstruktion des Verstandes ansieht. Ihm gehören alle vergangenen Erlebnisse wie das gegenwärtige zu, aber es erwächst nicht daraus. Und die Kräfte, die es in seinen freien Akten aus sich heraus entfaltet, strömen nicht aus seinem vergangenen Leben in das gegenwärtige hinein. Eben darum sind diese Kräfte auch völlig unvorhersehbar. Wie eine Willensentscheidung ausfallen wird, das läßt sich weder auf Grund eines vollkommenen Überblicks über die Motivationsgrundlagen noch aus der Kenntnis der vorhandenen Lebenskraft heraus vorhersagen.[1])

Noch zu prüfen ist die Frage, wie die »Willenskraft« zum Persönlichkeitskern steht und ob vielleicht auf Grund der Kenntnis des Persönlichkeitskerns vorherzusehen ist, welche Kräfte ein Vorsatz zu entfalten vermag. Offenbar ist unter dem Titel »Willenskraft« verschiedenes zu verstehen. Wenn man einem Menschen »Energie« als persönliche Eigenschaft nachrühmt, so meint man in der Regel, daß er praktischen Aufgaben gegenüber ohne Hemmungen Stellung nimmt, daß ihm die natürlichen Triebkräfte zum Handeln reichlich zu Gebote stehen. Diese Willenskraft kann uns für unsere Frage wenig nützen. Es kann aber auch unter Willenskraft die »Fähigkeit« verstanden werden, allen inneren Hemmungen zum Trotz das durchzusetzen, was einem als praktisch erforderlich, als zu realisierender Sachverhalt

1) Einen Widerspruch zur göttlichen Allwissenheit enthält diese Feststellung nicht. Ein allmächtiger Geist, von dem Leben und Tun der endlichen Geister abhängt (endlich nicht als zeitliche Begrenzung verstanden), würde auch die Regungen jedes einzelnen kennen, die sich aus seiner Eigenart und seiner Geschichte nicht herleiten lassen.

Digitized by Google

vor Augen steht. Wir sprechen diese Fähigkeit dem einen in höherem, dem anderen in geringerem Grade zu und wagen wohl auch daraufhin ein Urteil darüber, ob es zu einer bestimmten Handlung kommen wird oder nicht. In Wahrheit handelt es sich aber hier gar nicht um eine Fähigkeit, die ein irgendwie abschätzbares Quantum darstellt wie die »natürliche« Willenskraft und die Lebenskraft, der sie entstammt, eine Fähigkeit, die sich »entwickeln« kann und je nach den Anforderungen, die an sie gestellt werden, zu- oder abnimmt. Doch es handelt sich ebensowenig um eine bleibende Eigentümlichkeit — wie wir sie im Persönlichkeitskern haben —, die als Grundlage für vernünftige Erwartungen dienen kann. Es liegt hier ein im Wesen des Vorsatzes gründendes K ö n n e n vor, das von der Beschaffenheit der einzelnen Person gänzlich unabhängig und darum nicht aus ihr herzuleiten ist. Ein Können, dessen wir uns bewußt werden, wo wir einer Aufgabe gegenüberstehen, und das durchaus verträglich ist mit einem Gefühl der Ohnmacht, das uns ein Versagen der natürlichen Willenskraft bekundet. Ja gerade in solchen Fällen tritt es in Reinheit hervor, unverdeckt durch d a s Könnensbewußtsein, das Bekundung der natürlichen Willenskraft ist. Wir sehen das »willentliche Wollen« bei einer Person häufiger hervortreten als bei einer andern. Aber die Vermutungen, die wir auf Grund solcher Erfahrungen für künftige Fälle aufstellen, verdienen wenig Vertrauen. Der aus sich selbst heraus ins Leben tretende Vorsatz ist stets eine Durchbrechung des natürlichen psychischen Lebens und damit zugleich des Gangs der Erfahrung. Wir müssen stets darauf gefaßt sein, daß er an einer Stelle hervorbricht, wo wir ihn am wenigsten erwarten, und alle unsere »Menschenkenntnis« und »Berechnung» über den Haufen wirft.

Fassen wir alles zusammen, was sich uns über die Möglichkeit einer Bestimmung des künftigen psychischen Geschehens ergeben hat, so finden wir: die Kenntnis des Persönlichkeitskerns eines Individuums und der Motivationslage, in der es sich in einem bestimmten Zeitpunkt befinden wird, gestattet uns eine e i n s i c h t i g e Vorausfage der Verhaltungsweisen, die in diesem A u g e n b l i c k m ö g l i c h sein werden, evtl. eines ganz bestimmten Verhaltens, das durch die Gesamtheit der inneren und äußeren Umstände sinngemäß g e f o r d e r t ist.

Ob die L e b e n s k r a f t des Individuums für dieses geforderte Verhalten ausreichen wird, darüber können wir auf Grund unserer erfahrungsmäßigen Kenntnis der Lebenskraft und einer durch die

Digitized by Google

Sinnzusammenhänge des Psychischen ermöglichten Erwartung des künftigen Geschehens nur gewisse vage und allgemeine Vermutungen aufstellen.

Und wo es eine künftige Handlung vorherzusagen gilt, da besteht immer die Möglichkeit, daß ein völlig unvorhersehbarer Willensvorsatz aller aufgestellten Vermutungen spottet.

Eine besondere Spielart des Determinismus bedarf noch der Erwähnung: die Auffassung, die in den Assoziationsprinzipien die Kausalgesetze des Psychischen sieht und den jeweiligen psychischen Zustand durch sie vollständig bestimmt und bestimmbar glaubt. Die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes leuchtet zwar nach allen vorausgehenden Erörterungen ohne weiteres ein, es dürfte aber gut sein, sie noch ausdrücklich darzutun.

Zunächst gilt es, sich über den eigentlichen Sinn des Assoziationsproblems Klarheit zu verschaffen. In der üblichen Behandlung gehen meist zwei sehr verschiedenartige Fragen durcheinander: 1. Wie kommt es, daß überhaupt ein Erlebnis auf das andere folgt, wie ist das stete Fortschreiten von einem zum andern zu verstehen? 2. Wie kommt es, daß auf ein Erlebnis A gerade das Erlebnis B folgt und kein anderes? Gibt es Gesetze, die die Abfolge der Erlebnisse ihrem inhaltlichen Bestande nach regeln?[1]) Eine Antwort auf diese zweite Frage versuchen die bekannten Assoziationsprinzipien, die seit Hume die Psychologie beschäftigen.

Was die erste Frage angeht, so haben wir gesehen, daß es im Wesen des Bewußtseins bzw. des psychischen Lebens liegt, ein stetes Fließen oder Fortschreiten zu sein und daß dieser ursprüngliche Fluß konstitutiv ist für die dauernden Erlebniseinheiten, bei denen die Rede von einer »Verknüpfung« überhaupt erst einen Sinn bekommt. Damit ergibt sich, daß es nicht angeht, die Assoziationsgesetze für das Bewußtseinsleben als solches verantwortlich zu machen und es durch sie bestimmt zu denken. Nicht daß überhaupt ein Erlebnis auftritt, sondern daß ein Erlebnis von bestimmtem inhaltlichen Bestand sich einstellt, ist evtl. aus den Assoziationsprinzipien zu erklären. Wir werden also auf die zweite Frage zurückgeführt.

Aber auch hier wird der Anwendungsbereich der Assoziationsgesetze noch erheblich eingeschränkt werden müssen. Betrachten

1) Die Notwendigkeit der Scheidung dieser Fragen betont die Abhandlung von W. Popp, »Kritische Entwicklung des Assoziationsproblems«, Leipzig 1913.

Digitized by Google

wir die Erlebnisse auf ihre Vollzugs- und Gegebenheitsweise hin, so bemerken wir innerhalb ihrer einen Grundunterschied: sie lassen sich — unangesehen ihrer materialen Besonderheit — einteilen in ursprünglich und reproduktiv erlebte.

Im Bereich der Sinnlichkeit — in einem allerweitesten Sinne, in dem sie nicht bloß die puren Empfindungsdaten, sondern auch alle auf einen sinnlichen »Stoff« aufgebauten Akte, wie Wahrnehmungen, Gefühle und Wollungen einschließt — deckt sich dieser Gegensatz mit dem Unterschied von Impressionen und Ideen im Sinne Humes und dem von Originarität und Nichtoriginarität in der Sprache von Husserls »Ideen«. So entspricht z. B. der Wahrnehmung, die einen Gegenstand in leibhaftiger Selbstgegenwart vor sich hat, die Erinnerung oder Phantasie, die ihren Gegenstand nur vergegenwärtigt;[1]) der ursprünglich erlebten Freude, die mich erfüllt, entspricht der einfühlende Vollzug, indem ich mir eine fremde Freude nachverstehend zur Gegebenheit bringe. Dabei ist zu bemerken, daß alle Erlebnisse – was das »Erleben« angeht – gleich originär sind und daß der Unterschied nur ein Unterschied der Gehalte[2]) ist, und ferner ein Unterschied in der Gegebenheitsweise der Gegenstände. Dem scheint die Tatsache zu widersprechen, daß ich mir ja auch Erlebnisse vergegenwärtigen kann, und zwar nicht nur ihre Gehalte, sondern auch das Erleben selbst: ich kann mich z. B. eines früheren Wahrnehmungsaktes erinnern. In Wahrheit ist aber dieser Akt, sofern er nichtoriginär ist, nicht ein Erleben in seinem Vollzug, sondern Gegenstand eines rückschauenden Blickes, der seinerseits ursprüngliches Erleben ist. Sobald ich aber dazu übergehe, in der Erinnerung das frühere Wahrnehmungserlebnis nachzuvollziehen, ist dieser Vollzug mein gegenwärtiges originäres Erleben und nur sein Gehalt bzw. sein Gegenstand – der Gegenstand der früheren Wahrnehmung – ist ein nichtoriginärer.

Betrachten wir im Gegensatz zu den sinnlichen Akten und Gegenständen die kategorialen, d. h. das Denken und seine Korre-

1) Der impressionale Charakter der Wahrnehmung ist allerdings cum grano salis zu verstehen. Die Wahrnehmung ist ein komplexes Erlebnis. Sie schließt notwendig impressionale Elemente in sich, deren impressionaler Charakter sich dem ganzen Wahrnehmungserlebnis mitteilt. Sie birgt außerdem aber auch reproduktive Bestandteile in sich: man denke etwa an die bildhaft oder leer vorgestellte Rückseite eines gesehenen Dinges.

2) Über den Unterschied von Erleben und Erlebnisgehalt vgl. S. 16ff.

Digitized by Google

late, so sehen wir, daß hier der Gegensatz von »Impression« und »Idee« keinen Sinn hat. Ich kann mir einen Lehrsatz nicht vergegenwärtigen wie einen Baum oder ein Haus oder auch wie das Gefühl der Freude. Aber es gibt auch hier den Gegensatz von Ursprünglichkeit und Nicht-Ursprünglichkeit, nämlich im Sinne des erstmaligen und des wiederholten Vollzugs, wobei der wiederholte Vollzug auch eine Impression ist. Der ursprüngliche Vollzug ist derjenige, kraft dessen mir eine Einsicht zum ersten Male aufleuchtet, ein kategorialer Gegenstand erstmalig zur Gegebenheit kommt. Dem steht als Reproduktion gegenüber die Wiederholung, in der ich mir z. B. einen Satz, den ich schon einmal eingesehen habe, aufs neue klarmache. Er steht mir dann ebenso in leibhafter Selbstgegenwart vor Augen wie bei der ersten Einsicht. Davon ist zu unterscheiden der »Rückblick«, den man auf eine vollzogene Denktätigkeit oder auf ihr Korrelat werfen kann, z. B. wenn man im Zusammenhang eines Beweises einen bekannten Satz verwendet, ohne ihn sich aufs neue zur Einsicht zu bringen. Auch hier haben wir keine »Idee« der Denktätigkeit, die uns die ursprüngliche Einsicht vermittelte, sondern wir fassen das, worauf wir gerichtet sind, direkt und selbst, obwohl wir den Akt nicht in seinem ursprünglichen Vollzugsmodus und den Gegenstand nicht in seiner ursprünglichen Gegebenheitsweise haben; wir schauen sie nicht in einer Vergegenwärtigung, sie sind uns überhaupt nicht anschaulich. Wir hantieren blind damit, und man wird statt von einem Rückblick besser von einem Zurückgreifen darauf sprechen.

Sofern sinnliche Erlebnisse ein geistiges Tun einschließen, lassen sie außer der Vergegenwärtigung, die bei ihnen allein möglich ist, dieselben Abwandlungen zu wie die kategorialen Akte. Eine Wahrnehmung z. B. kann wiederholt werden, und die Vergegenwärtigung einer Wahrnehmung bzw. eines wahrgenommenen Dinges schließt eine Wiederholung ein: d. h. der vergegenwärtigende Vollzug ist eine Wiederholung des ursprünglichen, nur mit nicht-originärem statt mit originärem Gehalt; ferner kann auf Wahrnehmungen zurückgegriffen werden, ohne daß ihr Gegenstand in einem vergegenwärtigenden Vollzug wieder angeschaut wird.

Andererseits lassen die spezifischen Tätigkeiten, wenn sie keine rein geistigen Akte sind wie die kategorialen, sondern ein Verhalten des Leibes einschließen, außer der Möglichkeit des Wiederholens und Daraufzurückgreifens auch eine Vergegenwärtigung zu. Ich kann einen Spaziergang nicht nur wieder-

Digitized by Google

holen oder auf ihn als ein vergangenes Ereignis zurückgreifen, ich kann ihn auch in der Erinnerung oder Phantasie vergegenwärtigen.[1])

Wir haben also eine vierfache Seinsweise von Erlebnissen kennen gelernt: den ursprünglichen, den vergegenwärtigenden und den wiederholten Vollzug und das Gegenständlichwerden für einen zurückgreifenden Akt. Unter den ursprünglichen Erlebnissen gibt es nun solche, die als ein erster Anfang im Strom auftauchen (etwa ein auftretendes Sinnesdatum), und andere, deren Auftreten durch bereits vorhandene motiviert ist. Die »ersten Anfänge« sind aus dem Strom des vorangegangenen Erlebens offenbar nicht ableitbar. Im übrigen ist der Ablauf der ursprünglichen Erlebnisse ihrem inhaltlichen Bestande nach durch die Motivationsgesetze geregelt, wofern es sich nicht um ein rein kausal bedingtes Erlebnis handelt (wie bei den Trieben). Von einer assoziativen Regelung kann hier gar keine Rede sein, diese kommt offenbar nur im Gebiet des reproduktiven Erlebens in Betracht.[2])

Wir haben von Assoziation an früherer Stelle zunächst in dem Sinne gesprochen, daß gleichzeitig oder nacheinander ablaufende ursprüngliche Erlebnisse zu einer Einheit verwachsen.[3]) Zur Erklärung des Auftretens von Erlebnissen können solche assoziative Einheiten nur in der reproduktiven Sphäre dienen. Etwas erinnert mich an ein anderes – das ist das Ausgangsphänomen für alle Assoziationsforschung –, weil beides ursprünglich zusammen erlebt war. Die Tatsache der Erinnerung und Reproduktion selbst – daß das Erleben nicht spurlos verschwindet, sondern fortbesteht und wieder wach werden kann – ist durch Assoziation nicht zu erklären, sondern bildet ihre Voraussetzung. Der gesamte Strom der konstituierten Erlebnisse bildet eine Einheit und liegt – von den mehr oder minder großen »Erinnerungslücken« abgesehen – jederzeit bereit für

1) Unsere Unterscheidung von 2 Typen der Reproduktion berührt sich mit Bergsons Theorie von den beiden Gedächtnistypen: dem Gedächtnis der Bilder und dem motorischen Gedächtnis (im 2. und 3. Kap. von »matière et memoire«). Doch bei ihm tritt an Stelle des – evtl. rein geistigen – Tuns die Bewegung des Leibes, und die Abgrenzung, die wir vorläufig nur im reinen Bewußtsein aufwiesen, ist ein Stück seiner Theorie über das Verhältnis von Geist und Materie.

2) Siehe oben Seite 13, 39, 90.

3) Der Bereich der Assoziation erstreckt sich natürlich auch auf die reproduktiven Elemente der Wahrnehmung, von denen wir sprachen (vgl. S. 91 Anm.).

Digitized by Google

die erinnernde Zuwendung und Vergegenwärtigung. Aber nicht der ganze Strom, sondern nur einzelne Bruchstücke davon werden jeweils wieder »ergriffen« oder wachgerufen, und die Auslese, die hier stattfindet, verlangt nach einer Erklärung. Die bekannten Assoziationsgesetze sind offenbar solche Auswahlprinzipien. Um was für eine »Gesetzlichkeit« handelt es sich dabei? Offenbar sind die Assoziationsgesetze keine Kausalregeln. Man hat zwar immer gern von dem Assoziationsmechanismus gesprochen, aber man darf sich durch den Doppelsinn des Terminus »mechanisch« nicht dazu verleiten lassen, an eine Regelung des Erlebnisverlaufs im Sinne der physikalischen Mechanik zu denken. Von einem »mechanischen Charakter« der assoziativen Verläufe kann man insofern sprechen, als sie sich z. T. vor unseren Augen »abrollen« wie ein äußeres Geschehen. Wundt spricht von einem »Passivitätsgefühl«, das alles assoziative Erleben begleitet.[1]) Ob der Ausdruck »Gefühl« hier am Platze ist, das wollen wir jetzt nicht erörtern. Jedenfalls ist richtig hervorgehoben, daß unsere Aktivität (im Sinne des willentlichen geistigen Tuns) ausgeschaltet ist, solange wir uns dem freien Spiel der Assoziationen überlassen. Aber es ist kein kausales Geschehen, das sich dabei vor uns abspielt. Wir müssen zunächst fragen, wo zwischen denn hier eine kausale Verknüpfung bestehen sollte. Zum Tatbestand des rein assoziativen Verlaufes gehört es, daß während seiner Dauer das geistige Blickfeld von reproduktiven Gehalten erfüllt ist. »Geistiges Blickfeld« und »reproduktive Gehalte« – damit stoßen wir wieder auf die Scheidung, die wir innerhalb des Erlebnisses vorgefunden haben: Von Erleben und Erlebnisgehalt, schließlich (wo es sich um intentionale Erlebnisse handelt) vom Erlebniskorrelat. Der »geistige Blick«: das ist das Erleben, genauer das Haben von Gehalten bzw. Korrelaten. Und er ruht nacheinander auf den Gehalten, die einander ablösen: sie scheinen es zu sein, die ursprünglich miteinander verknüpft sind. Erinnerungs»bilder« tauchen vor mir auf, d. h. anschauliche Gegenstände, dazwischen Leervorstellungen (Objekte, die mir gegenwärtig sind, ohne anschaulich zu werden), Gedankenkomplexe in Worte gekleidet, gelegentlich auch Phrasen, deren Sinn mir nicht zum Bewußtsein kommt. Wundt hat sich scharf gegen die alte Assoziationspsychologie gewandt[2]), die die Vorstellungen (ideas) als »feststehende und relativ beharrende Gebilde«

1) Phys. Psychol. III, 5. Aufl., S. 564.
2) Phys. Psychol. III, 5. Aufl., S. 518f.

Digitized by Google

behandelt, die auftreten und abtreten und feste Verbindungen miteinander eingehen. Und gewiß hat diese Kritik ihr gutes Recht. Immerhin ist auch in jener alten verpönten Lehre ein Körnchen Wahrheit enthalten. Freilich ist das »Bewußtsein« kein Kasten, in dem die »Ideen« wie Bauklötzchen aufgeschichtet werden, und keine Perlenschnur, an der sie aufgereiht sind. Die »Seele« empfängt keine Abdrücke der Gegenstände, die sie aufspeichert und die unverändert wieder hervorgeholt werden könnten, — und dennoch gibt es ein Aufspeichern und Hervorholen, es ist nur nie genügend analysiert worden. Wir haben zunächst den in seiner Vieldeutigkeit unbrauchbaren Terminus »Vorstellung« oder »Idee« beiseite gelassen und statt dessen das »Erlebnis« als die von uns aufgewiesene und geklärte Einheit allen Zusammenhängen zugrunde gelegt. Inwiefern können wir nun bei den Erlebnissen von einer Konstanz, von einem Beharren und von beharrlichen Verbindungen sprechen? Es stellte sich uns so dar, als bestände eine Verknüpfung zwischen den Erlebnisgehalten bzw. -Korrelaten unabhängig von ihrem Erlebtwerden. Das ist insofern richtig, als reproduktive Gehalte und Korrelate in reproduktiver Erscheinungsweise auftreten können, ohne daß das Erleben, in dem man sie sich ursprünglich zu eigen gemacht hatte, »wiederholt« würde. Es ist unrichtig, sofern die Gehalte und Korrelate (wenn es sich um »Berührungs-Assoziation« in dem früher festgelegten Sinne handelt) nur durch das ursprüngliche Erleben zu eigen gemacht und verbunden sind, und sofern jederzeit ein Übergang von dem »Abrollenlassen« zum wiederholten Vollzug des Erlebens möglich ist, der als ein freies geistiges Tun angesehen werden muß: man kann zwar »von selbst« hineingeraten, man kann ihn aber auch willentlich einleiten und unterbinden.

Zwei weitere Fragen drängen sich uns nun zunächst auf: 1. welcher Art ist die Konstanz der Gehalte (wobei wir unter »Gehalten« jetzt alle Korrelate — die Gegenstände *als* erlebte, die »Noemata« aller Stufen — mit verstehen wollen) und was ist es von ihnen, das »beharrt«? 2. Gibt es außer der Verknüpfung durch Berührungs-Assoziation, der »äußeren«, wie sie von verschiedenen Autoren genannt wird, noch andere Verknüpfungen zwischen den Gehalten und wie sind sie zu verstehen?

Wenden wir uns der ersten Frage zu, so ist allen, die sich gegen eine Verdinglichung der Erlebnisse wenden — ich denke in erster Linie an Bergson — zuzugeben, daß die Erlebnisgehalte ebensowenig wie das Erleben unverändert beharren. Der Gegenstand,

Digitized by Google

der urſprünglich in voller leibhaftiger Anſchaulichkeit vor uns ſtand, taucht nur teilweiſe anſchaulich, dunkel, verhüllt oder auch ganz leer wieder vor uns auf. Und doch iſt es »er«, der »wiederkehrt«. Wir haben uns ihn mit ſeinem Sinnesbeſtand, der uns aufging, als er in leibhafter Selbſtgegenwart vor uns ſtand, der uns evtl. aber auch ohne eigenes urſprüngliches Erleben übermittelt werden kann, ſozuſagen geiſtig einverleibt, und er führt nun in uns ſein Leben fort. Was heißt dieſes »in uns«? Wir dürfen uns durch das räumliche Bild nicht verführen laſſen, uns irgendein Analogon von Räumlichkeit darunter zu denken. Der Gegenſtand wandert nicht in mich hinein, und auch nicht etwas von ihm. Er bleibt ſtets an ſeinem Ort und außer mir. Aber wenn und ſoweit ich ihn kennen gelernt habe, ſo gehört er mir, meiner Welt an, und ich brauche nicht mehr aus mir herauszugehen, um ihm zu begegnen. Daß er in mir lebt, das beſagt, daß ſein Sinnesbeſtand ſich verändert, während ich ihn zu eigen habe. Er kann ſich fortſchreitend bereichern, neue Elemente in ſich aufnehmen, es können aber auch Elemente, die ihm angehören, »verblaſſen« uſw. Zu dieſem Fortleben gehört, daß der Gegenſtand ſtändig irgendwie feſtgehalten wird, auch wenn der geiſtige Blick nicht mehr auf ihm ruht und das Erleben, in dem er angeeignet wurde, vorbei iſt — irgendeine Form des Erlebens gehört jedem Gehalt zu.

Das gilt auch für die »ichlichen« Gehalte, die wir in dieſer Betrachtung bisher noch gar nicht berückſichtigt haben. Allerdings liegen hier die Verhältniſſe weſentlich anders als bei allem »Ichfremden«. Wenn z. B. die Zuneigung, die ich zu einem Menſchen gefaßt habe, in mir fortlebt und dabei allerlei Wandlungen durchmacht, ſo iſt es ſie ſelbſt, der lebendige Erlebnisgehalt, der fortbeſteht, ohne zu erlöſchen; es iſt nicht bloß der gemeinte Sinnesbeſtand, der als mein »geiſtiger Beſitz« von dem urſprünglichen Erlebnis übrig geblieben iſt und wieder vor mir auftauchen kann. Dies – daß von einem erloſchenen Gefühl der bloße (gegenſtändlich gewordene oder gegenſtändlich zu machende) Sinnesgehalt zurückbleibt – iſt eine zweite Möglichkeit; auch dabei kann der Sinnesbeſtand ſich im Laufe der Zeit ändern (ich kann nach und nach »tiefer eindringen« in das, was ich erlebt habe). Im erſten Fall beſteht das konkrete Erlebnis fort – nur in den Hintergrund gedrängt durch andere aktuelle Erlebniſſe – und nimmt den urſprünglichen Modus des Erlebens wieder an, wenn ich mich ihm aufs neue hingebe. Kann dieſe Hingabe nun auf aſſoziativem Wege herbeigeführt werden?

Digitized by Google

Wenn das Objekt meiner Zuneigung meinem geistigen Blick entschwunden war und nur vermöge einer Assoziation wieder vor mir auftaucht, so wird sich die Zuneigung in Aktualität erneuen; das Motiv der Zuneigung ist dann der Assoziation zu danken. Die Zuneigung selbst aber ist neu motiviert, sie ist nicht assoziativ bedingt, wie sie ja auch keine Reproduktion ist. Gefühlsreproduktion im Sinne einer reproduktiven Erneuerung des Gefühlsgehalts in seiner ursprünglichen Erlebnisstellung gibt es überhaupt nicht. Es gibt wohl ein Nachvollziehen des ursprünglichen Erlebens, das aber – sofern es nicht ein »Wiederwachwerden« mit originärem Gehalt ist – keinen reproduktiven, sondern nur einen Leergehalt hat.[1]) Ist damit schon gesagt, daß es überhaupt keine assoziative Erneuerung eines Gefühls gibt und daß Gefühle überhaupt nicht in assoziative Zusammenhänge eingehen? Dagegen scheinen die Fälle zu sprechen, in denen man sich – anscheinend völlig unmotiviert – in eine Stimmung versetzt fühlt und bei der Suche nach einer Erklärung schließlich auf irgendeinen »Eindruck« stößt, der mit einer »Situation« verknüpft ist, in der man einmal von jener Stimmung erfüllt war. Andererseits Fälle, in denen längst vergangene Situationen einem plötzlich wieder in den Sinn kommen im Anschluß an eine Stimmung, die einen gerade erfüllt und die jener Situation entspricht. Zunächst ist zu bemerken, daß es sich in solchen Fällen meist eben um Stimmungen handelt, um Gefühlstöne, nicht aber um intentionale Gefühle. Intentionale Gefühle treten immer nur auf ein Motiv hin auf, wenn auch ihr Gehalt an etwas anderes erinnern oder etwas anderes an diesen Gehalt erinnern mag. Was aber ist es, das an ein anderes erinnert oder durch ein anderes herbeigerufen wird? Das ist der entscheidende Punkt: auch bei den Stimmungen scheint es mir nicht der gefühlte Gehalt, sondern der – gegenständlich gefaßte – Sinnesgehalt zu sein, der in den assoziativen Zusammenhang eingeht. Wir sehen uns damit auf die zweite Form des Beharrens und Wiederkehrens von Gefühlen verwiesen, die wir vorhin erwähnten: das Zurückbehalten ihres Sinnesbestandes, nachdem sie erloschen sind. Das erloschene Gefühl gehört uns nicht mehr anders an als ein Ichfremdes, das wir uns zu eigen gemacht haben. Es ist ein Teil unseres geistigen Besitzstandes wie ein äußeres Objekt. Allerdings kann es uns nicht – wie ein äußeres Objekt – in reproduktiver Anschaulichkeit vor Augen treten, sondern bleibt

1) Vgl. II. Abhandlung S. 145.

Digitized by Google

auch als vergegenständlichtes, wenn es wieder vor den geistigen Blick tritt, stets »leer«.[1]) — Aufzuklären bleibt noch, wie es von dem Wiederauftauchen eines Stimmungsgehalts zum Wiederaufleben der Stimmung kommt, wie es doch vorliegt, wenn man in eine frühere Stimmung »zurückversetzt« wird. Es scheint mir, daß man hier den »ansteckenden« Charakter von Gefühls- und Stimmungsgehalten in Betracht ziehen muß (von dem in der zweiten Abhandlung noch ausführlich die Rede sein wird).[2]) Der Gefühlsgehalt, der uns zunächst ichfremd gegenübersteht, kann immer auf uns übergehen, sich auf uns übertragen und so — sekundär — zum aktuell und in der dem Gefühlsmäßigen gebührenden Form erlebten werden. Diese »Ansteckung« ist aber ein neuer Prozeß, der zu dem assoziativen Verlauf hinzutritt und der gefühlte Gehalt reiht sich dadurch nicht dem assoziativen Zusammenhang ein.

Demnach haben wir als das »Beharrende«, was uns von erloschenen Erlebnissen bleibt und wieder vor den geistigen Blick treten kann, auch wenn das vergangene Erleben nicht wieder vollzogen wird, zugleich als das, was auch losgelöst von dem Zusammenhang des ursprünglichen Erlebens in assoziative Zusammenhänge eingeht, den Sinnesbestand der Erlebnisgehalte anzusehen. Was in einen Erlebniskomplex eingegangen ist und als Sinnesbestand dieses Komplexes von einem geistigen Blick umspannt und in der Folge im Griff behalten werden kann — das ursprünglich Ichfremde wie das objektivierte Ichliche —, das bildet einen assoziativen Zusammenhang, und wenn ein Teil dieses Zusammenhanges wieder vor den geistigen Blick tritt, so zieht er das andere nach sich. Dies »Nachsichziehen« ist kein kausaler Einfluß. Ein Gehalt »wirkt« dabei nicht auf den andern. Wir haben früher herausgestellt, daß die spezifisch kausale Beeinflussung am Erleben angreift, während wir jetzt gesehen haben, daß die assoziative Verknüpfung auch die Gehalte direkt miteinander verbindet. Es fehlt hier überhaupt jede Analogie zum kausalen Geschehen. Daß ein Teilgehalt den ganzen Zusammenhang, in den er hineingehört, vor mir auftauchen läßt, ist so wenig als ein Kausalverhältnis zu deuten wie die Tatsache, daß ich ein Ding nicht ins Auge fassen kann, ohne daß mein Blick

1) Diese »Leerheit« der Vergegenwärtigung ist durchaus vereinbar mit der Anschaulichkeit des Sinnesgehalts, bei der es, wie bei aller eidetischen Anschauung, den Unterschied von »Impression« und »Idee« gar nicht gibt.

2) Vgl. II. Abhandlung I, § 3c, II, § 2e.

Digitized by Google

zugleich seine räumliche Umgebung mit umspannt. Dieses Bild kann uns die Zusammenhänge, die uns jetzt beschäftigen, noch nach mancher Richtung hin erleuchten. Das Ding, auf das mein Blick fällt, gehört dem Gesamtzusammenhang der sichtbaren Wirklichkeit an und wird als Teil dieses Zusammenhangs aufgefaßt. Aber niemals vermag mein Blick den ganzen Zusammenhang zu umspannen, es liegt jeweils immer nur ein Teil in seiner Reichweite, und ich muß ihn schweifen lassen, um mehr zu erfassen. Analog gehört der Erlebnisgehalt, der vor meinen geistigen Blick tritt, in den Gesamtzusammenhang der abgelaufenen Erlebnisse. Aber der geistige Blick vermag nicht den ganzen Zusammenhang zu umspannen, sondern wiederum immer nur die nähere Umgebung dessen, was er jeweils »fixiert«. Wir haben früher davon gesprochen, daß das Erfassen eines Teilzusammenhanges als solchen das Fortschreiten zu weiteren Teilzusammenhängen *motiviert*, und was wir zunächst für die äußere Wahrnehmung feststellten, das überträgt sich uns nun auf die Reihe der durch Berührungsassoziation verknüpften Erlebnisgehalte sowie der neu ablaufenden oder objektivierten Erlebnisse selbst. Demnach wäre die Berührungsassoziation, d. h. das Erwachsen von Zusammenhängen im ursprünglichen Ablauf des Erlebens die Grundlage dafür, daß in der Folge ein Teil eines solchen Zusammenhanges Reiz oder Motiv werden kann zum Fortschreiten in diesem Zusammenhang. Damit wären die assoziativen Verläufe als *motivierte* Verläufe (im Sinne der »niederen« Motivation) gekennzeichnet.

Indessen ist der Tatbestand vorläufig noch nicht hinreichend geklärt. Wir verstehen bis jetzt nur das *Beharren* von Erlebnisgehalten und das *Fortschreiten* in assoziativen Zusammenhängen. Daß aber überhaupt Vergangenes wieder auflebt, daß der geistige Blick auf etwas fällt, was dem Reich der Vergangenheit angehört, daß das Ich nicht, ohne zurückzusehen, in immer neues Erleben hineinschreitet – darüber klärt uns die Berührungsassoziation nicht auf. Denn dazu gehört ja nicht bloß ein Zusammenhang zwischen dem, was bereits unser eigen ist, sondern eine Verbindung zwischen dem neu Auftauchenden und dem Wiederauftauchenden. Das, was uns gegenwärtig erfüllt oder begegnet, muß uns selbst hinweisen auf das, was »in uns schlummert«. Hier nun kommt das in Betracht, was man als »innere Assoziation« bezeichnet hat: inhaltliche Beziehungen zwischen den Erlebnisgehalten. »Ähnlichkeit« und »Kontrast«, die die alte Einteilung der Assoziationen hervorhebt, er-

Digitized by Google

ſchöpfen dieſe Beziehungen keineswegs (wie von neueren Aſſoziationsforſchern ſchon richtig betont worden iſt). Für das prinzipielle Verſtändnis iſt überhaupt jede ſolche Klaſſifikation wertlos, mag ſie nun ein paar Kategorien mehr oder weniger enthalten. Sie iſt nur von empiriſchem und evtl. praktiſchem Intereſſe. Uns aber geht hier nur das Prinzipielle an, und das iſt das Problem der inhaltlichen Verbindung zwiſchen altem und neu hinzukommendem »geiſtigen Beſitz«. Wir haben dabei anzuknüpfen an das, was wir zuvor feſtſtellten: daß die Sinnesgehalte der Erlebniſſe es ſind, die in uns beharren, und daß ſich zu ihnen hinzufindet, was inhaltlich zu ihnen gehört. Was jeweils aufgenommen wird, das wird nicht nur aufgenommen, ſondern hinzugenommen zu dem, was man bereits beſitzt. Indem uns etwas begegnet, was inhaltlich zu etwas gehört, das wir uns früher ſchon angeeignet haben, taucht dieſes Alte wieder vor uns auf – und das neu Auftauchende wird dem angereiht, was wir von inhaltlich Dazugehörigem bereits beſitzen: das ſind Tatbeſtände, die wechſelſeitig zueinander gehören. Wie leicht erſichtlich, gehören in dieſen Zuſammenhang die Probleme des Wiedererkennens und Als-Etwas-Erkennens, die Beziehungen von Erfahrung und Gedächtnis uſw., Probleme, die wir natürlich hier nicht alle anſchneiden können. Das Weſentliche für uns iſt, daß in all dieſen Zuſammenhängen die Sinngeſetzlichkeit, der die Erlebnisgehalte unterſtehen, eine entſcheidende Rolle ſpielt. Es iſt von Wundt bemängelt worden, daß die pſychologiſche Theorie der Aſſoziationen ſich der logiſch orientierten ariſtoteliſchen Einteilung der »Vorſtellungen« angeſchloſſen hat.[1]) Wir erkennen jetzt den tieferen Sinn dieſes Verfahrens, das freilich bei dem gänzlichen Mangel an den notwendigen Analyſen nicht zu befriedigenden Ergebniſſen führen konnte. Alles Erleben iſt Erleben eines Sinnes, und die Sinnesbeſtände unterſtehen einer Geſetzlichkeit, die für den Ablauf des Erlebens ſelbſt Bedeutung gewinnt. Darum können die Sinnzuſammenhänge – und darunter gehören auch die logiſchen Zuſammenhänge – als Leitfaden benützt werden, um Erlebniszuſammenhänge aufzufinden. Natürlich müſſen aber dieſe ſelbſt aufgedeckt und unterſucht werden – mit einer bloßen Übertragung der logiſchen Zuſammenhänge iſt nichts getan, und dagegen wendet ſich die Kritik mit Recht.

Indem wir die logiſchen Zuſammenhänge nur als einen Teil der in Betracht kommenden Sinnzuſammenhänge bezeichneten, deu-

1) a. a. O. S. 59.

Digitized by Google

teten wir an – was ja nach allen vorangegangenen Untersuchungen kaum noch der Hervorhebung bedarf –, daß hier nicht etwa einer einseitig intellektualistischen Auffassung das Wort geredet werden soll. Einmal sind wir uns darüber klar, daß es sich – wenn uns ein Gegenwärtiges an ein Nicht-Gegenwärtiges erinnert, mit dem es inhaltlich in Beziehung steht – nicht um einen Denkprozeß, nicht um spezifisch logische Akte mit expliziten Motivationen handelt, sondern um eine »verborgene Vernunftbetätigung« mit impliziten Motivationen, analog wie beim Wahrnehmungsvorgang. Weiterhin ist zu bedenken, daß nicht nur Beziehungen zwischen ichfremden, sondern auch zwischen ichlichen Gehalten in Frage kommen, sowie Beziehungen zwischen ichfremden und ichlichen Gehalten. Man denke an die Fälle, in denen durch ein Gefühl, das uns erfüllt, andere Gefühlsgehalte, die es motivieren könnten, vor das geistige Auge gerufen werden, oder auch die sachlichen Grundlagen, die geeignet wären, eine entsprechende Stellungnahme auszulösen. Diese letzten Zusammenhänge haben sogar ganz besondere Bedeutung für den Verlauf des reproduktiven Erlebens. Schon Wundt hat die Vermutung ausgesprochen: »Gerade von den begleitenden Gefühlsprozessen dürfen wir ... nach der ganzen Stellung, welche die Gefühle in unserem Seelenleben einnehmen, von vornherein vermuten, daß sie für die Art des Zusammenhanges der Bewußtseinsvorgänge nicht weniger, ja unter Umständen wohl in viel höherem Grade kennzeichnend sind als die objektiven Inhalte der Vorstellungen.«[1]) Wir haben jetzt die Möglichkeit, uns diese besondere Rolle der Gefühle zu klarem Verständnis zu bringen. Die Gefühle haben die Eigentümlichkeit, längere Zeit hindurch lebendig, aktuell in uns zu verharren. Sie sind das, was unser Inneres erfüllt, wenn wir weder durch äußere Eindrücke noch durch spontanes geistiges Tun in Anspruch genommen sind. Sie sind es darum auch, die ständig als Ausgangspunkte assoziativer Verläufe fungieren und unseren geistigen Besitz nicht »einrosten« lassen, wenn er weder durch äußere Eindrücke noch durch aktives »Besinnen« in Bewegung gesetzt wird.

Der Zusammenhang, den der ursprüngliche Erlebnisverlauf zwischen den Erlebnisgehalten stiftet, und die vielfachen Verbindungen, die die Gehalte ihrem Sinne nach verknüpfen, bilden die doppelte Grundlage für die »mechanischen« assoziativen Verläufe. Der durch Berührung gestiftete Zusammenhang allein reicht nicht aus, um einen

1) a. a. O. S. 524.

Digitized by Google

assoziativen Prozeß auszulösen, sondern bedarf immer eines Sinnzusammenhangs als Ergänzung. Dagegen kann evtl. ein Sinnzusammenhang allein genügen, um im Anschluß an ein aktuelles Erlebnis einen assoziativen Verlauf in Gang zu bringen. Wir unterscheiden also Assoziation als die Gesetzlichkeit, nach der ursprünglich konstituierte Erlebnisse sich miteinander verbinden, und die herkömmlichen Assoziationsgesetze als Auswahlprinzipien für die Zuwendung zu vergangenen Erlebnissen bzw. ihren Korrelaten und für die Reproduktion, d. h. den vergegenwärtigenden oder wiederholenden Vollzug vergangener Erlebnisse. Diese Prinzipien rechnen wir mit unter die Motivationsgesetze, wobei wir unter Motivation die »niedere« Motivation mit im Auge haben, die kein Verhältnis vernünftiger Begründung ist.[1]) Weit davon entfernt, die Grundgesetzlichkeit des gesamten Erlebens zu sein, haben sie vielmehr eine ganz spezielle Funktion.[2]) Und in dem Bereich ihrer Geltung bestimmen sie – wie alle Motivationsgesetze – nicht, was notwendig geschehen muß, sondern was als Wesensmöglichkeit eintreten kann.

Es findet sich bei Hume[3]) die Behauptung, daß es neben der Assoziation der »Ideen« auch eine Assoziation von »Eindrücken« gebe, daß aber für sie von den für die Ideen aufgestellten Assoziationsprinzipien – der Ähnlichkeit, der zeitlichen und räumlichen Kontiguität und der Ursächlichkeit – nur das der Ähnlichkeit in Betracht komme. »Schmerz und Enttäuschung erzeugen Ärger, Ärger Neid, Neid Bosheit und Bosheit wieder Schmerz, bis der ganze Kreis durchlaufen ist. Ähnlich wendet sich unsere Stimmung, wenn sie durch Freude gehoben ist, naturgemäß zur Liebe, zur Großmut, zum Mitleid, zu Mut, Stolz und den anderen ähnlichen Gemütsbewegungen.« In Wahrheit handelt es sich bei diesem Beispiel nicht um eine assoziative Erweckung von »Eindrücken«, »Impressionen«, es besteht vielmehr die Möglichkeit einer doppelten andersartigen Deutung. Auf jeden Fall haben wir es bei dem »naturgemäßen« Übergang von einem emotionalen Gehalt zum anderen mit inhaltlichen, mit Sinnesbeziehungen zwischen ihnen zu tun.[4]) Es

1) Vgl. Seite 42 und 45.

2) Ob die herkömmlichen Assoziationsprinzipien zu Recht bestehen und welche anderen außer ihnen noch aufzuweisen sind, das lassen wir hier außer Frage.

3) Traktat über die menschliche Natur (Deutsche Ausgabe v. Th. Lipps) II. 12.

4) Das kommt bei Hume darin zum Ausdruck, daß er hier nur die Ähnlichkeitsassoziation und keine »äußere« gelten lassen will. Es ist aber natürlich noch an ganz andere »innere« Beziehungen zu denken.

Digitized by Google

kann nun sein, daß ein gefühlter Gehalt – eine Impression – vermöge dieser Sinnesbeziehung, wie wir es zuvor schilderten, die anderen Gehalte vor uns auftauchen läßt, ohne daß sie aufs neue gefühlt werden. Dann haben wir wohl einen assoziativen Verlauf, aber es werden keine Impressionen dadurch erweckt. (Höchstens kann sich mit dem assoziativen ein Ansteckungsprozeß verbinden, der den Gehalt wieder zum gefühlten werden läßt). Andererseits kann sich an der Enttäuschung wohl Ärger entzünden: dann wird zwar eine »Impression« geweckt, aber nicht auf assoziativem Wege, sondern durch eine ursprüngliche Motivation. So wird durch das Humesche Beispiel keineswegs erwiesen, daß die Assoziationsprinzipien imstande sind, das Auftreten ursprünglicher Erlebnisse zu erklären.

Wir haben die Assoziationsgesetze bisher nur in ihrer Bedeutung für den Bewußtseinsverlauf betrachtet. Wir müssen nun untersuchen, ob sie außerdem vielleicht eine real-kausale Seite haben und im psychischen Mechanismus eine Rolle spielen.

Indem ein auftauchender Gedanke eine ganze Reihe gedanklicher Vorstellungen in mir wach werden läßt, weil ich einmal ursprünglich in dieser Abfolge gedacht habe, und indem sich mir die Mühelosigkeit dieses Verlaufs abhebt von der Anstrengung, die der ursprüngliche Prozeß mich kostete, wird sie mir zur Bekundung einer realen Fähigkeit oder Tendenz zu diesem reproduktiven Verlauf, einer Bereitstellung von Lebenskraft zur Betätigung in dieser ganz bestimmten Richtung. Jeder phänomenal gegebene assoziative Zusammenhang wird so zur Bekundung einer erworbenen Fähigkeit, eines Schemas für die künftige Betätigung der Lebenskraft, und die psychische Entwicklung erscheint als eine fortschreitende Zerspaltung der Lebenskraft in einzelne Triebkräfte und in eine Ausbildung immer neuer Schemata, die den Gang des psychischen Geschehens regeln. Je weiter die Entwicklung vorschreitet, desto größer wird der Einfluß des abgelaufenen auf das aktuelle psychische Geschehen im Verhältnis zu den ursprünglichen Motiven. Zugleich steigt damit die Aussicht, das künftige Geschehen mit Hilfe der Kenntnis des vergangenen vorherzusehen und evtl. praktisch zu beeinflussen. Es ist ferner zu bemerken, daß die assoziativen Zusammenhänge als erworbene psychische Schemata verstanden, sowohl für die Wiederholung als für die Vergegenwärtigung von psychischem Geschehen in Betracht kommen. Aber auch im Bereich des real-psychischen Geschehens reicht die Anwendung der Assoziations-

Digitized by Google

geſetze und die Kenntnis der jeweils vorhandenen Schemata doch nicht aus, um einen pſychiſchen Zuſtand vollſtändig und eindeutig vorherzubeſtimmen. Einmal iſt die Lebenskraft und ihre beſondere Beſchaffenheit für die Ausbildung der Schemata Vorausſetzung, und wenn ihr jeweiliger Stand auch durch dieſe Ausbildung mitbedingt iſt, ſo hängt es doch nicht von ihnen allein ab und iſt darum auch aus ihnen allein nicht herleitbar. Dann iſt aber auch die kauſale Beſchaffenheit eines pſychiſchen Zuſtandes bzw. einer pſychiſchen Tätigkeit nicht durch die aſſoziativen Zuſammenhänge beſtimmt. Wer das Schema meiner Tageseinteilung kennt, der kann vorausſagen, daß ich morgen um die und die Zeit an die Arbeit gehen werde; aber mit welcher Leichtigkeit und Intenſität ich arbeiten werde, darüber ſagt ihm das Schema nichts. Doch auch abgeſehen davon, iſt die Beſtimmung keine eindeutige. Denn es iſt jederzeit möglich, daß neue Motive auftreten, die ein Abweichen des pſychiſchen Geſchehens von dem ſchematiſchen Verlauf herbeiführen: es taucht mir etwa mitten in einem gewohnheitsmäßig abrollenden Gedankengang ein Einwand auf, der ihm eine ganz neue noch nie dageweſene Richtung gibt. Und wenn ſich nicht »von ſelbſt« neue Motive darbieten, die dem pſychiſchen Geſchehen eine von allen aſſoziativen Zuſammenhängen unabhängige Richtung geben, ſo kann der Wille dem mechaniſchen Abrollen Einhalt tun und den Gang des Geſchehens »in die Hand nehmen«. Sobald ich meinem Denken ein Ziel ſetze, darf ich mich nicht mehr auf eingeübte Schemata verlaſſen. Ich kann mir ſie evtl. zunutze machen, wenn ich ſehe, daß ſie zum Ziel hinführen können, aber ich muß ſie daraufhin prüfen, ob ſie es können, und wenn ſie nicht dazu tauglich ſind, ſo muß ich neue Wege einſchlagen. Wer mit meinen Denkgewohnheiten vertraut iſt, der mag begründete Vermutungen darüber aufſtellen, welche Mittel ich anwenden werde, um zur Löſung eines Problems zu gelangen. Aber ob ich mein Ziel erreiche und auf welchem eindeutig beſtimmten Wege, das wird er aus dem gewohnheitsmäßigen Verlauf meines Denkens nicht herleiten können.

Schließlich iſt hervorzuheben, daß jede aſſoziative Abfolge von pſychiſchen Geſchehniſſen – im Bereich der Aktivität – auf einen urſprünglich motivierten Verlauf zurückweiſt und daß auch dort, wo Aſſoziationen wirkſam ſind, die urſprünglichen Motive außerdem eine Rolle ſpielen. Es dürfte ſich z. B. zeigen laſſen, daß ſich die ſpezifiſchen Denkprozeſſe faſt nie in der Form bloß aſſoziativer

Digitized by Google

Verläufe abspielen, sondern daß die intellektuellen Vernunftmotive, die die Voraussetzung für das Zustandekommen des betreffenden assoziativen Zusammenhangs bilden, meist auch bei dem reproduktiven Prozeß wirksam sind.

Aus all dem geht hervor, daß es nicht angeht, die Assoziationsgesetze den exakten Naturgesetzen an die Seite zu stellen, die eine Vorausberechnung des künftigen Geschehens gestatten, und mit Berufung auf sie eine strenge Determination des psychischen Geschehens zu behaupten. Sie gestatten gewisse Möglichkeitsaussagen, aber keine vollständige und keine exakte Vorherbestimmung.

Wir haben in unseren Ausführungen nur den psychischen Determinismus erörtern können, d. h. die Auffassung, die einen psychischen Zustand als bestimmt durch die Reihe der vorhergehenden und als aus ihnen berechenbar ansieht. Der physische Determinismus, der das Psychische dem Kausalzusammenhang der materiellen Natur einreihen will – sei es auf dem Boden des Parallelismus oder der Wechselwirkungstheorie – kann hier nicht berücksichtigt werden, weil dafür die Behandlung der materiellen Natur, des Leibes und der psychophysischen Zusammenhänge erforderlich ist. Nur soviel können wir auf Grund unserer Ergebnisse sagen: auch wenn sich das Psychische als abhängig von der materiellen Natur erweisen sollte, werden diese Abhängigkeitsverhältnisse keine exakte Bestimmung ermöglichen, da das Wesen des Psychischen solche exakte Bestimmung ausschließt.

Schluß.

Das Leben der Psyche erscheint uns nach unseren Untersuchungen als Ergebnis des Zusammenwirkens verschiedenartiger Kräfte. Wir unterscheiden eine sinnliche Lebenskraft, die sich umsetzt in die Aufnahme sinnlicher Daten bzw. verschiedene Fähigkeiten zur Aufnahme sinnlicher Daten, sowie in sinnliche Triebe und ihre Betätigung. Sie dient außerdem der Erhaltung der geistigen Lebenskraft, aus der die geistigen Tätigkeiten und Fähigkeiten gespeist werden. Die geistige Lebenskraft stellt aber nicht eine bloße Umsetzung sinnlicher Lebenskraft dar, sondern birgt in sich einen neuen Kraftquell, der aber nur unter Mitwirkung der sinnlichen Lebenkraft und auf ihre Kosten zur Entfaltung gelangen kann.

Mit der sinnlichen Lebenskraft wurzelt die Psyche in der Natur, der sie ihre Kräfte entnimmt. Wie das geschieht, das ist ein neues Problem. Unsere Untersuchung der psychischen Kausalität fordert

Digitized by Google

also als Ergänzung eine Untersuchung der psychophysischen Zusammenhänge, d. h. der Zusammenhänge von Psyche, Leib und materieller Natur.

Durch die geistige Lebenskraft wird der Psyche die Objektwelt zugänglich und wird sie zugleich fähig, von daher neue Triebkräfte aufzunehmen. Erschien sie uns zuvor hineingestellt in die materielle Natur, in ihr wurzelnd, so sehen wir sie jetzt eingegliedert in die geistige Welt, deren Zusammenhänge natürlich auch erst erforscht werden müßten, um letzte Klarheit für unser Problem zu gewinnnen. Es scheint, daß wir dabei auf verschiedene Kraftquellen geführt werden, aus denen die Geisteskraft der individuellen Psyche ihre Nahrung bezieht: auf »objektiven Geist« (wenn wir die Welt der Werte, die wir in unseren Untersuchungen zunächst in Betracht zogen, einmal so nennen dürfen) und auf »subjektiven Geist«, d. h. auf die Geisteskraft anderer Individuen und auf den göttlichen Geist.

Wir mußten sodann von dem kausal bedingten Bestand der psychischen Fähigkeiten einen Kern abscheiden, der allen Einflüssen des psychischen Geschehens enthoben ist und doch bei allem psychischen Geschehen eine Rolle spielt. Dieser Kern (die ursprüngliche persönliche Anlage oder wie wir es sonst nennen wollen) und seine Stellung in der Struktur der Psyche umschreibt uns einen neuen Problemkreis.

Von der sinnlichen und geistigen Lebenskraft als Quellen des psychischen Geschehens, die aus verschiedenen Reichen ihre Nahrung ziehen, konnten wir die Willenskraft unterscheiden, die das Ich anscheinend aus sich selbst schöpft. Das führt uns in den Bereich der Freiheitsfragen, die wir in unserem Zusammenhang auch nur andeuten, aber durchaus nicht so behandeln konnten, wie es zu einer wirklichen Klärung erforderlich wäre.

Ferner werden wir durch das Eingreifen der Willenshandlung in den Bestand der Außenwelt auf neue Zusammenhänge mit der materiellen Natur geführt, deren Klärung eine Ergänzung zu der Untersuchung der früher erwähnten psychophysischen Beziehungen darstellen würde.

Wir sahen schließlich, daß das psychische Leben neben der kausalen noch einer anderen Gesetzlichkeit untersteht: neben den kausalen Kräften erkannten wir in den Motiven richtunggebende Faktoren, die den Gang des psychischen Geschehens bestimmen. Die Motivation unterwirft die Psyche der Herrschaft der Vernunft. Auch die Zusammenhänge von Motivation und Vernunftgesetzlichkeit bieten ein Thema für eigene große Untersuchungen.

Digitized by Google

Wären alle die Aufgaben gelöſt, die wir hiermit umſchrieben haben, ſo hätten wir nicht nur für unſer Problem der pſychiſchen Kauſalität eine Klarheit gewonnen, wie ſie bei iſolierter Behandlung nicht erreichbar iſt, ſondern zugleich einen vollen Einblick in die Struktur der menſchlichen Perſon.

Anhang.

I. Über die Möglichkeit einer Deduktion der pſychiſchen Kategorien aus der Idee einer exakten Pſychologie.

Naturkauſalität in einem beſtimmten Sinne gehört zu den Kategorien, die eine Naturwiſſenſchaft als mathematiſch-exakte Wiſſenſchaft »allererſt möglich machen.« Zur Idee einer ſolchen Wiſſenſchaft gehört es, daß ihr Objekt ein durchgängig beſtimmtes iſt: d. h. alles, was es iſt, muß eingehen in eine Reihe von gültigen Wahrheiten (wahren Sätzen), die miteinander einen einheitlichen Begründungszuſammenhang bilden. Darin liegt, daß es möglich ſein muß, von einem Teil dieſes Zuſammenhanges aus auf rein theoretiſchem Wege den ganzen Zuſammenhang – die ganze »Theorie« – zu gewinnen. Damit hätte man aber die Möglichkeit, von einem gegebenen Teil der Wirklichkeit aus die ganze Wirklichkeit ohne weiteren Rückgang auf Erfahrung zu erkennen, alſo etwa den Gang des künftigen Naturgeſchehens eindeutig vorher zu beſtimmen. Als Bedingung der Möglichkeit einer ſolchen exakten Naturwiſſenſchaft wird Kauſalität deduziert. Soll eindeutige Beſtimmung des Naturgeſchehens möglich ſein, ſo muß ein geſetzlicher Zuſammenhang die geſamte Naturwirklichkeit durchwalten, derart, daß jedes Ereignis durch die Reihe der vorhergehenden hervorgerufen iſt. Daß alles, was geſchieht, eine Urſache hat und daß gleiche Urſachen gleiche Wirkungen haben, ſcheint mir zu dieſem geforderten Zuſammenhange notwendig zu gehören. Daß es ein gemeinſames Maß alles Geſchehens geben muß – eine »Energie«, die in allen kauſalen Vorgängen »umgeſetzt« wird –, iſt nur dann aus der Idee der Naturwiſſenſchaft deduzierbar, wenn *quantitative* Beſtimmung gefordert iſt. Zur eindeutigen Beſtimmung genügte es, daß zu jeder qualitativ beſtimmten Konſtellation der Wirklichkeit ein eigentümlicher qualitativ beſtimmter Fortgang des Geſchehens gehörte, für das natürlich ein objektiver Ausdruck möglich ſein müßte. An Stelle des Vorher-*Berechnens* würde dann ein notwendiges Voraus-*Sehen* treten. Keineswegs

Digitized by Google

ſcheint das Prinzip von der Erhaltung der Energie durch tranſzendentale Deduktion zu erweiſen. Die eindeutige Beſtimmbarkeit des Naturgeſchehens würde nicht darunter leiden, wenn mit gewiſſen kauſalen Vorgängen ein Energieverluſt verbunden wäre, wofern nur dieſer Energieverluſt ſelbſt ein geſetzlich beſtimmter und beſtimmbarer wäre.

Wir wollen die Möglichkeit einer ſolcher tranſzendentalen Deduktion der materiellen Kauſalität hier nicht näher erörtern, weil ſie ja in dieſer Unterſuchung nicht unſer Thema war. Eine ganz parallele Argumentation läßt ſich aber auch für die pſychiſche Kauſalität in ihrem Verhältnis zu Pſychologie durchführen. Soll Pſychologie als exakte Wiſſenſchaft möglich ſein, ſo muß es eine allgemeine Geſetzlichkeit geben – derart, daß alles pſychiſche Geſchehen durch das ihm vorhergehende eindeutig beſtimmt iſt. Näher betrachtet iſt hier noch verſchiedenes zu ſcheiden: 1. Pſychologie im ſtrengen Sinne als Wiſſenſchaft von der Pſyche und ihren realen Zuſtänden von einer Wiſſenſchaft vom reinen Bewußtſein; 2. Pſychologie als Geſetzeswiſſenſchaft entſprechend der theoretiſchen Naturwiſſenſchaft, die die allgemeinen Kauſalgeſetze aufzuſuchen hätte, von einer »angewandten Pſychologie« entſprechend der naturwiſſenſchaftlichen Technik, die als praktiſche Menſchenkunde und Geſchichtswiſſenſchaft das individuelle pſychiſche Geſchehen auf Grund der allgemeinen Geſetze und erfahrungsmäßig gegebener Daten berechnen und evtl. beeinfluſſen könnte. Daß das individuelle Geſchehen durch die allgemeinen Geſetze reſtlos beſtimmt und nach ihnen berechenbar ſein muß, liegt in der Idee einer exakten Pſychologie beſchloſſen. Für die angewandte Pſychologie iſt alſo Vorausſetzung, daß die Arbeit der theoretiſchen Pſychologie geleiſtet iſt und daß ein ausreichendes Erfahrungsmaterial vorhanden iſt, auf das die Erfahrungsſchlüſſe auf Grund der allgemeinen Geſetze aufbauen können. Für die Möglichkeit der theoretiſchen Pſychologie iſt erforderlich, daß die Zahl der allgemeinen Beſtimmungen bzw. der allgemeinen Geſetze nicht unendlich ſei oder mindeſtens, daß ſie ſich aus einer endlichen Anzahl von Grundſätzen als Folgerungen ableiten laſſen, mit deren Auffindung ihre Erreichbarkeit prinzipiell gewährleiſtet wäre. Das beſagt für die Natur der pſychiſchen Wirklichkeit (und evtl. für die des reinen Bewußtſeins), daß ſie aus einer endlichen Anzahl von Elementen nach einer endlichen Anzahl von Geſetzen zuſammengeſetzt ſein muß. So kommen wir von der Idee einer exakten Wiſſenſchaft aus dazu, von dem Objekt der Pſychologie eine analoge Struktur zu verlangen, wie von dem der Geometrie oder der theoretiſchen Phyſik.

Digitized by Google

Aber das, was sich auf diese Weise über die Natur der Psyche deduzieren läßt, reicht nicht aus, um die postulierte Geometrie der Psyche aufzubauen. Sowie die notwendigen Bedingungen der Geometrie als exakter Theorie nicht ausreichend sind für ihre Bestimmung und Raum lassen für verschiedene mögliche »Geometrien«, so lassen auch die Bedingungen der Möglichkeit einer exakten Psychologie einen Spielraum für die besondere Beschaffenheit der Psyche, ihrer Elemente und Verbindungen. So hat – um auf unser Thema zu sprechen zu kommen – in dem transzendental deduzierbaren Begriff der psychischen Kausalität so ziemlich alles Platz, was wir an verschiedenen Zusammenhängen zwischen Erlebnissen und Zusammenhangsgesetzen aufweisen konnten: Assoziation, Motivation, Kausalität (in unserem besonderen Sinne). Von ihnen allen gilt ja, daß sie das Seelenleben »determinieren«, und ihrer aller Gesetzlichkeit muß bekannt sein, wenn eine konkrete Psychologie aufgebaut werden soll.[1]) Offenbar reicht also eine transzendentale Deduktion nicht aus, um das Objekt einer Wissenschaft zu bestimmen, sondern es bedarf eines ergänzenden Verfahrens. Welcher Art soll nun dieses Verfahren sein? Wenden wir uns an einen Mathematiker oder Physiker mit der Frage, wie er zu der von der Idee seiner Wissenschaft offen gelassenen Bestimmtheit seines Objekts kommt, so kann man mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Antwort rechnen, daß er in der Wahl seiner Elemente und Prinzipien völlig frei sei. Diese Freiheit aber erregt uns einiges Bedenken. Wenn ich – natürlich immer unter Wahrung der Bedingungen, die mir durch die Idee der Wissenschaft auferlegt sind – nach freiem Belieben die Beschaffenheit der Elemente und ihrer Verbindungsgesetze festsetze, mit welchem Recht kann ich dann behaupten, daß dies tatsächlich die Elemente der Gegenständlichkeit sind, die ich zu bestimmen trachte – in unserem Fall der psychischen Wirklichkeit? Der Physiker wird sich auf das »Faktum der Wissenschaft« berufen, auf die Tatsache, daß er aus seinen selbst gewählten Elementen, nach seinen beliebig aufgestellten Gesetzen die physische Wirklichkeit zusammenzusetzen, ihren Gang vorher zu berechnen vermag. Ein solches Argument steht dem Psychologen nicht zu Gebote. Wo wäre die Seelenmechanik, die das psychische Leben zu konstruieren und mit mathematischer Genauig-

1) Allerdings müßten Assoziation und Motivation ihren Charakter als Möglichkeitsgesetze aufgeben, um für die Zwecke der exakten Bestimmung brauchbar zu werden.

Digitized by Google

keit vorher zu berechnen gestattet?[1]) Aber auch, wenn wir von diesem »mangelhaften Stand der Psychologie« (wie mancher Psychologe vielleicht sagen wird) absehen – schlägt denn das Argument vom Faktum der Wissenschaft durch? Die Physiker stehen im allgemeinen auf dem Standpunkt, daß verschiedene Theorien zur Erklärung der Wirklichkeit möglich sind und daß alle gleich berechtigt sind, die eine solche Erklärung gestatten.[2]) Aber einmal setzt »die Wirklichkeit« der Freiheit in der Wahl der zu ihrer Erklärung tauglichen Theorien gewisse Schranken; und außerdem kann doch nur eine von ihnen die wahre sein, diejenige, der etwas in Wirklichkeit entspricht – das liegt ja in dem Wahrheitsbegriff, von dem die ganze Betrachtung ausgeht. Nur durch Versenkung in das Objekt selbst, nicht durch willkürliche »gedankliche Bearbeitung«, kann ich zu seinen wirklichen Elementen und Elementargesetzen vordringen. Das gilt für die Untersuchung seiner faktischen Beschaffenheit, wie für die seiner Konstitution. Die transzendentale Deduktion setzt also nicht nur eine gewisse Gegebenheit von Objekten voraus, indem sie nach den Bedingungen der Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Bestimmung fragt, sondern diese Bestimmung selbst erfordert einen ständigen Rückgang auf die ursprüngliche Gegebenheit.

Damit ist aber die Bedeutung einer solchen Deduktion noch nicht eng genug eingeschränkt. Wir wissen jetzt, daß wir das Objekt in sich selbst zu betrachten haben und daß es uns — ganz abgesehen von allen Forderungen, die von außen an es herangetragen werden — allerhand zu sagen hat. Woher wissen wir denn, daß wir — z. B. bei der Betrachtung der Psyche — auf eine endliche Anzahl von Elementen stoßen müssen? Vielleicht werden wir auf eine Unendlichkeit von Bestimmungen geführt, die sich nicht auseinander ableiten lassen. Dann wäre die Idee einer exakten Psychologie ein Nonsens. Man könnte sie freilich aufstellen und daraus allerhand Forderungen für ihr Objekt deduzieren. Aber das postulierte Objekt dieser postulierten Wissenschaft hätte mit der Psyche gar nichts gemein. Und wer weiß, ob es mit der physischen Realität nicht gar ähnlich

---

1) Das stattliche Gebäude der Herbartschen Mechanik mit ihren imponierenden Formeln zur Berechnung der »Stärke der Vorstellungen« stürzt in sich zusammen, wenn man ihm die haltlose Voraussetzung entzieht, auf der es ruht: die Voraussetzung, daß man Vorstellungen durch Zahlenwerte ersetzen kann.

2) Vgl. die entsprechende Auffassung von Münsterberg im Anhang II, Seite 112.

Digitized by Google

steht? Ob nicht auch hier eine direkte Versenkung in ihren Wesensgehalt zeigen könnte, daß sie zwar nach gewissen Seiten, aber durchaus nicht in ihrem gesamten Bestande eine »durchgängige Bestimmung« und Vorausberechnung gestattet? Dann würde sich herausstellen, daß diejenige Wissenschaft, deren Bedingungen die transzendentale Deduktion herausstellt, in Wahrheit gar nicht möglich ist.

Es liegt dem Verfahren der transzendentalen Deduktion die richtige Erkenntnis zugrunde, daß zwischen der Struktur eines Objekts und der Methode seiner wissenschaftlichen Bearbeitung Notwendigkeitszusammenhänge bestehen, die einen Rückschluß von der Methode auf die Struktur des Objekts einer Wissenschaft gestatten. Ein solcher Rückschluß kann nie etwas lehren, was nicht auch durch direkte Versenkung in den Gegenstand gefunden werden könnte. Und er kann immer nur dann zu einem richtigen Ergebnis führen, wenn die Methode, von der man ausgeht, die durch die Struktur des betreffenden Gegenstandes geforderte ist. Ob das der Fall ist, das kann aber wieder nur durch direkte Betrachtung des Gegenstandes festgestellt werden.

II. Münsterbergs Versuch der Begründung einer exakten Psychologie.

Es ist lehrreich, nach dieser theoretischen Erwägung der Möglichkeit einer Deduktion der Kategorien der psychischen Realität aus der Idee einer exakten Psychologie den Versuch einer solchen Deduktion zu betrachten, der tatsächlich angestellt worden ist: Münsterberg unternimmt es in seinen »Grundzügen der Psychologie«[1]) die Struktur des Psychischen herauszustellen, die vorausgesetzt ist, um eine »Mechanik des Seelenlebens« aufzubauen. »Sie hat die Erscheinungen des Seelenlebens einem Kausalzusammenhang einzuordnen und deshalb eine begrenzte Zahl von eindeutig bestimmten Elementen anzunehmen«.[2]) Daß es sich hierbei nicht um eine Erforschung der wahren Natur des Psychischen handelt, gibt er ohne weiteres zu: »Die Frage ist nicht, wie die Natur des Psychischen tatsächlich beschaffen ist, sondern wie sie gedacht werden muß, damit die psychologischen Aufgaben erfüllbar werden.[3]) Es steht ihm sogar fest, daß der Zusammenhang, den die Psychologie zwischen den von ihr an-

1) Leipzig 1900.
2) a. a. O. S. 28.
3) a. a. O. S. 202, vgl. auch »Psychotechnik« S. 29.

Digitized by Google

genommenen Elementen herstellt, nicht den ursprünglichen Erlebniszusammenhang wiedergibt, von dem sie ausgegangen ist: »Einen Zusammenhang herstellen heißt nicht notwendig, den Zusammenhang wieder herstellen, aus dem das Einzelne herausgearbeitet wurde«. Er nimmt letzte Urelemente an, aus denen sich die Empfindungen aufbauen, und betrachtet die Empfindungen wiederum als das Material, aus dem sich als Komplexe alle andern psychischen Objekte herleiten lassen. Den notwendigen Zusammenhang, der alle psychischen Elemente verbindet, findet er in der Naturkausalität, der die physischen Ursachen der Elemente unterstehen, während er eine eigene psychische Kausalität leugnet. Aber die psychischen Objekte, die sich als Empfindungskomplexe darstellen lassen, und die Psychologie, die diese Ableitung leistet, sollen mit dem Geistesleben, dem Subjekt und seinen Erlebnissen, gar nichts zu tun haben. Die ursprüngliche Erlebniswirklichkeit, deren Gesetzmäßigkeit die Normwissenschaften – Logik, Ethik, Ästhetik – erforschen und deren faktischen Verlauf die empirischen Geisteswissenschaften zu »verstehen« suchen, wird dem Objekt der Psychologie schroff gegenüber gestellt.

»Die Psychologen haben begonnen einzusehen, daß ihre Arbeit wie die jeder Einzelwissenschaft nur eine Konstruktion im Dienste gewisser Gedankenziele sei. Ihre grundlegenden Begriffe sind daher zunächst nicht wahr oder unwahr, sondern geeignet oder ungeeignet für gewisse gedankliche Endaufgaben. Das besagt aber dann auch bereits, daß ganz verschiedene Theorien mit gleichem Recht nebeneinander stehen mögen.«[1])

Es läßt sich nun zunächst zeigen, daß die absolute Trennung beider Gebiete bei Münsterberg selbst nicht konsequent durchgeführt ist. Die Empfindungen, die für ihn Bausteine aller psychischen Objekte sind, gewinnt er nicht – wie die Urelemente, auf die er sie dann zurückführt – durch Konstruktion, sondern durch Analyse der Vorstellungen als das letzte, das noch noetische Funktion trägt.[2]) Die Vorstellung, in der die noetischen Funktion waltet, und diese noetische Funktion selbst ist sicherlich nicht als ein »psychisches Objekt« in Münsterbergs Sinn zu fassen – als ein vom Subjekt abgelöster Gegenstand, der sich vom Physischen nur dadurch unterscheidet, daß er nicht wie dieses intersubjektiv, sondern nur einem gegeben ist – es handelt sich dabei vielmehr ohne Zweifel um ein Subjektserlebnis. Hätte die Psychologie es nur mit »Objekten« zu tun, die nur einem

1) a. a. O. S. 381.

2) a. a. O. S. 308, 369 ff.

Digitized by Google

gegeben sind[1]), so müßte sie sich mit der Untersuchung von Empfindungsinhalten, evtl. von Scheinen, Illusions- und Halluzinationsgegenständen begnügen; von noetischen Funktionen und komplexen Erlebnissen, in denen diese eine Rolle spielen, dürfte in ihr keine Rede sein. Wie sie es fertig bringen sollte, aus Empfindungen *ohne* Zuhilfenahme noetischer Funktionen die andern psychischen Objekte aufzubauen, ist freilich die Frage. Sollte sich (wie wir glauben) diese Aufgabe als unlösbar erweisen, so wäre eben damit die Unmöglichkeit einer solchen Psychologie, wie sie Münsterberg fordert, dargetan.

Nehmen wir aber einmal an, es gäbe eine selbständige Psychologie in Münsterbergs Sinn und man könnte von dem Zusammenhang der psychischen Objekte mit der Erlebniswirklichkeit absehen, auf den sich Münsterberg – ohne es zu wissen und zu wollen – stützt, was wäre mit dieser Psychologie geleistet? Wir hätten einen konstruierten Zusammenhang von konstruierten Elementen und könnten aus diesen Elementen nach den Zusammenhangsgesetzen ad libitum Komplexe ableiten. Weder die Elemente, noch die Komplexe, noch die Gesetze hätten etwas mit der Realität zu tun. Diese Psychologie gäbe keinerlei Erkenntnis; sie wäre ein – vielleicht sehr geistvolles – Spiel, aber keine Wissenschaft. Das Bestreben der bestehenden empirischen Psychologie dagegen ist es allezeit gewesen, nicht zu erklären schlechthin, sondern das *Seelenleben* zu erklären, *so wie es wirklich ist*. Sie mag – wie Münsterberg ihr vorwirft – sich über ihre Grundbegriffe, Ziele und Methoden nicht klar gewesen sein. Sicherlich hat er auch recht, wenn er zwischen »Erklären« und »Verstehen« des Seelenlebens unterscheidet und die Notwendigkeit betont zu untersuchen, was erklärbar und was verstehbar ist, bevor man an die konkreten Aufgaben herangeht. Aber ebenso gewiß hebt man den Sinn der Psychologie (wie jeglicher Erfahrungswissenschaft) auf, wenn man es als ihre Aufgabe bestimmt, Objekte und Zusammenhänge frei zu konstruieren, anstatt *bestehende* Zusammenhänge und *existierende* Objekte zu erforschen.

Es dürfte gut sein, noch einiges darüber zu sagen, wie Münsterbergs Scheidung von ursprünglicher Erlebniswirklichkeit und psychischen Objekten zu unserer Scheidung von Bewußtsein und Psychischem

1) Mit »Ichfremden« oder »Noematischen« im Gegensatz zum Noetischen. Vgl. Einleitung Seite 6.

Digitized by Google

ſteht. Das Subjektleben, das Münſterberg aus der Pſychologie ausſchließt, könnte als reines Bewußtſein aufgefaßt werden. Es fällt aber für Münſterberg zuſammen mit dem Erleben der empiriſchen Perſonen, mit dem es z. B. die Geſchichte zu tun hat, und das muß ja nach unſerer Auffaſſung des Pſychiſchen durchaus als pſychiſch angeſehen werden. Sehen wir nun vom reinen Bewußtſein ganz ab, ſo iſt es gewiß richtig, zwiſchen dem Erleben, wie es im naiven, unreflektierten Vollzug iſt, und dem objektivierten Erleben zu ſcheiden. Aber es geht nicht an, eine ſo ſchroffe Kluft zwiſchen beiden aufzurichten, wie es Münſterberg tut. Das Erleben nimmt ſich anders aus, wenn es im Vollzuge »bewußt«, als wenn es vergegenſtändlicht iſt. Aber es iſt *dasſelbe* Erleben, das unreflektiert vollzogen und das in der Reflexion zum Gegenſtand gemacht wird. Und *daß* es dasſelbe iſt, iſt uns in der Reflexion evident gegeben. Wäre es unmöglich, das urſprüngliche Erleben zum Gegenſtand zu machen, ſo bliebe es ganz unverſtändlich, wie Münſterberg z. B. dazu käme, darüber Ausſagen zu machen.

Mit dem urſprünglichen Erleben hat es z. B. der Hiſtoriker zu tun; er muß es nachvollziehen, um es ſich verſtehend zu eigen zu machen, und das Ziel ſeiner Darſtellung iſt es, andere zum Nachvollzug anzuregen. Aber um das verſtandene Erleben darſtellen zu können, muß er es zum Gegenſtande machen, er bedarf der Objektivierung, wenn auch nur als Durchgangsſtadium. Für den Pſychologen ſind die Erlebniſſe Objekte, die er analyſieren, beſchreiben und erklären will wie ein Naturwiſſenſchaftler. Aber um ſich dieſer Objekte zu bemächtigen, um ſie vollebendig anſchaulich zu haben, muß er ſie vollziehen, bzw. nachvollziehen, er braucht die »verſtehende« Einſtellung als Hilfsmittel wie der Hiſtoriker die objektivierende. Und es iſt dasſelbe Material, das beide erforſchen, wenn auch den Pſychologen, der geſetzliche Zuſammenhänge ſucht, anderes am individuellen Erleben intereſſiert als den Hiſtoriker. Die »pſychiſchen Objekte« ſind keine Konſtruktionen, ſie haben nur Wert, weil es möglich iſt, durch ſie hindurch die urſprüngliche Erlebniswirklichkeit zu faſſen. Die Pſychologie iſt auch nicht — wie man Münſterberg deuten könnte — auf gewiſſe abſtrakte Momente aus der Erlebniswirklichkeit (die ichfremden Daten) beſchränkt, während anderes (das eigentlich Subjektive) ihr unzugänglich wäre. Die Einzelunterſuchung mag gelegentlich ſolche Abſtraktion durchführen; Gegenſtand der Wiſſenſchaft iſt die Pſyche der realen Individuen einſchließlich der geſamten Erlebniswirklichkeit.

Digitized by Google

In neuerer Zeit hat ſich Münſterbergs Auffaſſung inſofern geändert, als er neben der kauſal erklärenden Pſychologie noch eine ganz andersartige Diſziplin anerkennt. Beide haben gemeinſam, »daß jegliche Pſychologie es mit den Erlebniſſen von Individuen zu tun hat . . . Die individuelle Perſönlichkeit bleibt alſo für alle Pſychologien der entſcheidende Ausgangspunkt«.[1]) Aber je nachdem wir »unſer Fühlen und Wollen, unſere Aufmerkſamkeit und unſer Denken, unſer Erinnern und unſer Vorſtellen in ſeinem Sinn erfaſſen«, »es zu verſtehen ſuchen . . . . wie wir es erleben, als Betätigung unſeres Selbſt, als zielgerichtete Abſicht unſerer Perſönlichkeit« oder »als bloße Zuſchauer unſerem Erleben gegenüberſtehen«, »welche die Prozeſſion der bewußten Erſcheinungen beſchreiben und in ihrem notwendigen Zuſammenhange auffaſſen, und das heißt erklären wollen«, »müſſen wir . . . zwei grundſätzlich verſchiedene theoretiſche Diſziplinen gewinnen: die eine, deren Weſen darin liegt, daß ſie das ſeeliſche Leben als Bewußtſeinsinhalt darſtellt und erklärt, und die andere, die darauf beruht, daß das gleiche Seelenleben als Abſicht- und Sinnzuſammenhang interpretiert und verſtanden wird. Die eine iſt eine kauſale Pſychologie, die andere eine teleologiſche und intentionale.«[2]) Wir erkennen dieſe Scheidung als durchaus berechtigt an, glauben aber, daß ſie in anderem Sinn durchgeführt werden muß, als Münſterberg es tut. Nach ſeiner Anſicht iſt »das Material der kauſalen Pſychologie ein Syſtem von objektartigen Bewußtſeinsinhalten, die als ſolche niemals Intentionen beſitzen können. Das Material der intentionalen Pſychologie iſt ein Syſtem von Akten, die als ſolche niemals Objekt ſein können und nie in einen äußeren Kauſalzuſammenhang eintreten können, ſondern nur in innerer Beziehung ſtehen.«[3]) Dabei kann es ſich »niemals um eine Teilung des Gebietes handeln, ſo als wenn gewiſſe Erlebniſſe vom einen, andere Erlebniſſe vom anderen Standpunkt aus unterſucht werden ſollten. Im Gegenteil, es kann keinen Bruchteil des ſeeliſchen Lebens geben, der nicht von jedem der beiden Standpunkte erfaßbar iſt. Unter dem Geſichtspunkt der beſchreibenden und erklärenden Pſychologie muß auch der höchſte Willensakt vollkommen in der Objektwelt aufgezeigt werden . . . . Auf der anderen Seite gibt es dann aber auch keinen Teil des Erlebniſſes, der nicht gänzlich unter dem Geſichtspunkt der Geiſtespſychologie verſtanden werden kann.«[4])

1) Pſychotechnik Seite 11. 2) a. a. O. Seite 12. 3) a. a. O. Seite 14. 4) Pſychotechnik Seite 42.

Digitized by Google

In Wahrheit handelt es sich nicht um zweierlei »logische Bearbeitungen«, um verschiedene Standpunkte, die von außen an die Erlebniswirklichkeit herangetragen werden, sondern das Psychische, sofern es zugleich Realisation geistigen Lebens ist, zeigt in sich eine mehrfache Gesetzlichkeit: kausale und Motivations- oder Sinnzusammenhänge; je nachdem man die einen oder die anderen zum Thema macht, gelangt man zu verschiedenen Sonderdisziplinen. Aber diese Disziplinen greifen ergänzend ineinander und fordern einander gegenseitig. Die intentionale Psychologie kann die Erlebnisse nicht analysieren, ohne sie zu Objekten zu machen, und die kausale findet sie als Objekte vor, ohne sie erst dazu »umzuarbeiten«. Jede von ihnen erfaßt eine bestimmte Seite des Psychischen, und keine vermag es ganz in ihrer Sprache auszudrücken. Es ist darum auch ganz unberechtigt, wenn Münsterberg meint, die kausale Psychologie entferne sich weiter von der Wirklichkeit als die intentionale und könnte darum vom theoretischen Standpunkt entbehrlich erscheinen.[1]) Die Aufgabe der kausalen Psychologie ist genau so durch die Struktur des Psychischen vorgezeichnet wie die der intentionalen, ja streng genommen, ist *sie* die eigentliche *Psychologie*, während die ergänzende Disziplin richtiger als Lehre vom *Geiste* zu bezeichnen wäre; nur muß sie sich mit der Erforschung der *aufweisbaren* Kausalzusammenhänge beschäftigen, deren Herausstellung das Ziel dieser Abhandlung war, und nicht mit dem Aufbau des gesamten Seelenlebens aus konstruierten Elementen.[2])

II. Abhandlung.

INDIVIDUUM UND GEMEINSCHAFT.[3])

Einleitung.

Die Untersuchung über die psychische Kausalität faßte die einzelne Psyche zunächst als einen Mikrokosmos, als eine Welt für sich. Unsere

1) a. a. O. Seite 44f. Mit dieser Auffassung ist eigentlich die ganze frühere Begründung der Psychologie preisgegeben.

2) Wir kommen in der Schlußbetrachtung auf die Frage der verschiedenen »psychologischen« Disziplinen zurück, nachdem wir aus den Untersuchungen der II. Abhandlung weiteres Material dafür gewonnen haben.

3) Erst nach Abschluß dieser Abhandlung kam mir das Buch von Th. *Litt* »Individuum und Gemeinschaft« (Teubner 1919) in die Hände, dessen Grundauffassung sich mit der hier vertretenen nahe berührt.

Digitized by Google

Betrachtungen selbst aber drängten auf eine Erweiterung dieses Rahmens hin. Wir sahen, daß der »Mechanismus« des psychischen Geschehens kein in sich geschlossener ist. Die Lebenskraft, die ihn in Betrieb hält, erfährt Zuströme »von außen«, und diesen Zuströmen muß man bis zu ihren Quellen nachgehen, wenn man ein allseitiges Verständnis der individuellen Psyche gewinnen will. Zwei Hauptrichtungen sind dabei zu verfolgen: die Eingliederung in den Zusammenhang der materiellen Natur und die Eingliederung in den Zusammenhang der geistigen Welt. Dem zweiten Problem ist die folgende Untersuchung gewidmet.

Eine bestimmte Form des Zusammenlebens individueller Personen muß vor allem geklärt werden, wenn man verstehen will, in welchem Sinn man von einem All der psychischen Realität sprechen kann, dem sich die einzelne Psyche als Glied einordnet. – Ein Gegensatz zwischen zwei verschiedenen Typen der »Vergesellschaftung« spielt in der modernen Soziologie eine große Rolle. F. Tönnies hat ihn zuerst herausgearbeitet, von anderen, z. B. von M. Scheler, ist er lebhaft aufgegriffen worden: ich meine den Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft. Unter »Gemeinschaft« wird dabei die naturhafte, organische Verbindung von Individuen verstanden, unter »Gesellschaft« die rationale und mechanische. Ohne uns auf den historischen Entstehungsprozeß dieser sozialen Gebilde einzulassen und ohne uns genau an die Abgrenzung zu halten, wie sie sich etwa bei Tönnies findet, können wir ihren Wesensunterschied vielleicht am besten in folgender Weise wiedergeben: wo eine Person der anderen als Subjekt dem Objekt gegenübertritt, sie erforscht und auf Grund der gewonnenen Erkenntnis planmäßig »behandelt« und ihr beabsichtigte Wirkungen entlockt, da leben sie in Gesellschaft zusammen. Wo dagegen ein Subjekt das andere als Subjekt hinnimmt und ihm nicht gegenübersteht, sondern mit ihm lebt und von seinen Lebensregungen bestimmt wird, da bilden sie miteinander eine Gemeinschaft. In der Gesellschaft ist jeder absolut einsam, eine »Monade, die keine Fenster hat«. In der Gemeinschaft herrscht Solidarität. Es läßt sich zeigen, daß die faktischen personalen Verbände meist Mischformen aus diesen Grundtypen sind, daß aber auch prinzipiell eine Gesellschaft, die nur Gesellschaft und nicht bis zu einem gewissen Grade auch Gemeinschaft wäre, nicht denkbar ist.[1]) Nehmen wir als möglichst reines Beispiel

1) Vgl. im folgenden II. Teil, § 4c. Auch von Scheler ist betont worden, daß Gesellschaft in Gemeinschaft gegründet ist.

Digitized by Google

eines »Gesellschaftsmenschen« einen Demagogen, der eine Volksmenge seinen eigenen Zwecken dienstbar machen will. Das Band der Solidarität zwischen ihm und denen, die Objekt seiner »Behandlung« sind, ist zerschnitten. Er beobachtet sie wie der Schiffer Wind und Wellen, mit denen er zu rechnen hat, oder wie der Torero den Stier, dessen Blöße er treffen will. Und sein ganzes Verhalten ist planmäßig abgestimmt auf die Wirkungen, die er ausüben will, im Gegensatz zum Gemeinschaftsmenschen, der sich »naiv« gibt, ohne die Wirkungen seines Auftretens in Rechnung zu ziehen und naiv Eindrücke empfängt, ohne Beobachtungen anzustellen. Weil aber das Objekt des Gesellschaftsmenschen die Subjektivität ist, braucht er die Haltung des Gemeinschaftsmenschen als Erkenntnismittel. Denn um der fremden Innerlichkeit so nahe zu kommen, wie es für seine Zwecke erforderlich ist, muß man sich ihr hingeben können. Man kann das Subjekt gar nicht zum Objekt machen, ohne es zunächst einmal schlicht als Subjekt hingenommen zu haben. Man kann die Mittel nicht kennen, mit denen auf die Menge Eindruck zu machen ist, ohne eine Vertrautheit mit ihrem Innenleben, wie sie nur in naiver Hingabe zu gewinnen ist. Was den Beobachter vom naiv Mitlebenden unterscheidet, ist dies, daß er das, was ihm das Gemeinschaftsleben bietet, rationell ausnützt; daß er aus dem naiven Erleben in die erkennende Haltung übergeht, die fremde Innerlichkeit zum Gegenstande macht, anstatt unmittelbar darauf zu »reagieren«, und die Erkenntnis für die Zwecke seines Handelns verwertet.

Nehmen wir nun als Seitenstück des Demagogen den echten »Volksmann«, der sich aus natürlicher Neigung in den Dienst des Volkes stellt, so sehen wir, daß er vielfach auf die gesellschaftliche Einstellung als Mittel für die Zwecke der Gemeinschaft angewiesen sein wird. Gewiß sind für ihn die Wünsche, Bedürfnisse, Interessen des Volkes maßgebend, die er als Gemeinschaftsmensch unmittelbar auf sich wirken läßt. Gewiß ist der »Eindruck«, den er macht und der ihm die Führerstelle verschafft, ein ungewollter. Aber wenn er sich seiner Funktion als Haupt der Gemeinschaft bewußt wird, dann wird auch er in die Lage versetzt, das Volk studieren zu müssen, um es richtig lenken zu können. Immerhin ist es für ihn möglich, seine Aufgabe zu erfüllen, ohne sie sich klar zur Gegebenheit zu bringen und ohne in die gesellschaftliche Haltung überzugehen. Gemeinschaft ohne Gesellschaft ist also möglich, Gesellschaft ohne Gemeinschaft dagegen nicht.

Digitized by Google

Wie eine Gemeinschaft, als ein Subjekt höherer Stufe, und ein Gemeinschaftsleben möglich ist, das suchen die folgenden Untersuchungen zu ergründen.

I. Der Erlebnisstrom der Gemeinschaft.

§ 1. Die Struktur des Gemeinschaftserlebnisses.

Das individuelle Ich ist der letzte Auslaufspunkt alles Bewußtseinslebens. Unter »individuellem Ich« ist hier nicht eine Person von bestimmter Eigenart bzw. Einzigartigkeit verstanden, sondern zunächst nur das Ich, das *dies* ist und kein anderes, einzig und ungeteilt – so wie es als Ausstrahlungspunkt irgendeines Erlebnisses erlebt ist. Es ist abgehoben von allem Nicht-Ich, und zwar sowohl von toten Objekten als von anderen Subjekten, und es ist von diesen anderen Subjekten unterschieden unangesehen ihrer und seiner eigenen Qualitäten. Eben dieses Ich, das keiner materialen Beschaffenheit bedarf, um sich in seinem Ichsein von allem anderen abzugrenzen, ist es, was wir als *reines Ich* bezeichnen. Ihm entspringt kontinuierlich aktuelles Bewußtseinsleben, das sich, indem es in die Vergangenheit rückt, »gelebtes Leben« wird, zur Einheit des konstituierten Bewußtseinsstromes zusammenschließt. Dabei strömt das jeweils aktuelle konstituierende Leben ständig aus dem vergangenen hervor und der konstituierte Strom ist stets in Deckung mit dem vormals aktuellen konstituierenden. Was dem *einen* Ich entströmt, das gehört zu *einem* Bewußtseinsstrom, der in sich abgeschlossen und von jedem anderen abgegrenzt ist, wie das Ich selbst.

Es ist nun höchst wunderbar, wie dieses Ich, unbeschadet seiner Einzigkeit und unaufhebbaren Einsamkeit, eingehen kann in eine *Lebensgemeinschaft* mit anderen Subjekten, wie das individuelle Subjekt Glied wird eines überindividuellen Subjekts und wie im aktuellen Leben einer solchen Subjektgemeinschaft oder eines Gemeinschaftssubjekts sich auch ein überindividueller Erlebnisstrom konstituiert. Wie für das eine Subjekt die anderen Subjekte gegeben sind, und wie weit solche Gegebenheit für das Gemeinschaftsleben Voraussetzung ist, das wollen wir hier nicht untersuchen. Uns interessiert zunächst nur die Struktur dieses Gemeinschaftslebens selbst.

Gehen wir vom Leben irgendeiner sozialen Gruppe aus, der wir angehören oder als deren Glied wir uns fingieren. Wir werden bei unserer Fragestellung nicht das objektive Sein des sozialen Gebildes untersuchen, wie es uns in der Welt gegenübertritt, sondern wir wollen es gleichsam von innen betrachten. Das Material, das uns

Digitized by Google

zur Zergliederung vorliegt, ist das, was wir als Glieder der Gemeinschaft erleben. Nehmen wir als Beispiel etwa das folgende. Die Truppe, in der ich diene, befindet sich in Trauer um den Verlust ihres Führers. Vergleichen wir damit die Trauer, die ich beim Verlust eines persönlichen Freundes fühle, so sehen wir, daß die beiden Fälle sich in mehrfacher Hinsicht unterscheiden: 1. ist das Subjekt des Erlebens ein verschiedenes; 2. ist die Struktur des Erlebnisses eine andere; 3. ist der Erlebnisstrom, dem das Erlebnis sich einordnet, verschieden geartet.

Was den ersten Punkt anlangt, so haben wir in unserem Fall an Stelle des individuellen Ich ein Subjekt, das eine Mehrheit von individuellen Ichen umgreift. Gewiß bin ich, das individuelle Ich, von Trauer erfüllt. Aber ich fühle mich nicht allein damit, sondern ich fühle sie als unsere Trauer, das Erlebnis ist wesentlich davon gefärbt, daß andere daran teilhaben, oder vielmehr, daß ich nur als Glied einer Gemeinschaft daran teilhabe. Wir sind von dem Verlust betroffen und wir trauern darüber, und dieses »Wir« umfaßt nicht nur diejenigen, die die Trauer fühlen wie ich, sondern alle, die von der Einheit der Gruppe umschlossen werden: auch diejenigen, die etwa von dem Ereignis nichts wissen und die Mitglieder der Gruppe, die früher gelebt haben oder später leben werden. Wir, die wir die Trauer fühlen, tun es im Namen[1]) der gesamten Gruppe und aller, die zu ihr gehören. Sie ist das Subjekt des Gemeinschaftserlebnisses, das in uns, den einzelnen individuellen Subjekten, die zu ihr gehören, lebt. Dieses Subjekt fühlen wir in uns getroffen, wenn wir ein Gemeinschaftserlebnis haben. Ich trauere als Glied der Truppe, und die Truppe trauert in mir.

Um nicht mißverstanden zu werden, müssen wir hier etwas vorwegnehmen, was erst spätere Untersuchungen klar erweisen werden. Das Gemeinschaftssubjekt, von dem wir sprechen, ist nicht als »reines Ich« zu fassen wie das individuelle. Das Gemeinschaftserlebnis entspringt dem Gemeinschaftssubjekt nicht in derselben Weise wie das individuelle Erlebnis dem individuellen Ich, das eben als solch letzte Ursprungsstelle in seiner Ichheit charakterisiert ist. Die Erlebnisse der Gemeinschaft haben letzten Endes, wie die individuellen, ihren Ursprung in den individuellen Ichen, die zur Gemeinschaft gehören. Aber diese Unmöglichkeit eines »reinen Gemein-

1) Dieses »im Namen« bezeichnet keine »Vertreterschaft«, sondern lediglich den im Erlebnis selbst beschlossenen Bezug auf die Gemeinschaft.

Digitized by Google

schafts-Ich« steht nicht in Widerspruch zu unseren Ausführungen über das Gemeinschaftssubjekt. Die Ausdrücke »Ich« und »Subjekt« sind ja mehrdeutig. Wie wir vom reinen Ich, dem qualitätlosen Ausstrahlungspunkt der Erlebnisse, die Persönlichkeit unterscheiden müssen, die konstituierte Einheit persönlicher Eigenschaften, so steht es auch bei der Gruppe. Ein Gemeinschaftssubjekt als Analogon des reinen Ich besteht nicht. Wohl aber entspricht der individuellen Persönlichkeit, die sich in den individuellen Erlebnissen konstituiert und aus der wiederum die individuellen Erlebnisse zu verstehen sind, eine Gesamtpersönlichkeit, als deren Erlebnisse die Gemeinschaftserlebnisse anzusehen sind. Die nähere Untersuchung dieser Verhältnisse muß einer späteren Stelle vorbehalten werden.[1])

Wir sagten nun, daß nicht nur das Subjekt, sondern auch das Erlebnis eine andere Struktur zeigt als das individuelle. Um das aufzuweisen, müssen wir an die Gliederung des Erlebnisses anknüpfen, die wir an früherer Stelle herausgearbeitet haben. Wir unterschieden den Gehalt des Erlebnisses (in unserem Falle die Trauer) von seinem Erlebtwerden (dem Fühlen der Trauer) und davon wiederum das Bewußtsein von dem Erleben, das es — ohne es gegenständlich zu machen — begleitet und evtl. in eine Reflexion übergehen kann, die das Erlebnis zum Gegenstande macht. Was den Gehalt angeht, so müssen wir scheiden zwischen dem, was das Individuum als Glied der Gemeinschaft erlebt[2]), und dem, was die Gemeinschaft selbst erlebt. Die Trauer, die ich »im Namen« der Truppe fühle, ist ein schlechthin individueller Gehalt, durchtränkt von meinem individuellen Leben, wenn ihr auch der Umstand, daß ich sie im Namen der Truppe erlebe, eine Note gibt, die sie von jeder Trauer um einen rein persönlichen Verlust abhebt. So hat jeder einzelne seine Trauer, obwohl es andererseits berechtigt ist, zu sagen, daß sie alle »dieselbe« Trauer fühlen. Die Bedeutung dieser »Selbigkeit« gilt es eben herauszustellen. Die Trauer ist ein individueller Gehalt, den ich fühle, aber sie ist nicht nur das. Sie hat einen Sinn und beansprucht kraft dieses Sinnes einem jenseits des individuellen Erlebens Liegenden, objektiv Bestehenden zu gelten, durch das sie vernünftig begründet ist. Das

1) Vgl. den II. Teil dieser Abhandlung.

2) Nicht zu verwechseln damit, wie das Individuum etwa persönlich von dem betroffen wird, was der Truppe widerfährt: z. B. wenn der Führer sein Freund ist.

Digitized by Google

Objektive, dem in unſerem Falle die Trauer ihrem Sinne nach gilt, iſt der Verluſt des Führers. Das Korrelat des Erlebniſſes iſt alſo für alle, die daran teilhaben, dasſelbe und entſprechend iſt der Sinnesgehalt jedes einzelnen Erlebniſſes, das dieſem Korrelat gilt, idealiter derſelbe, unbeſchadet der individuellen Einkleidung, die ihn jeweils umgibt. Wir haben alſo an jedem Erlebnisgehalt einen Sinneskern abzuſcheiden von der beſonderen Hülle, die er im Erleben dieſes oder jenes Ichs annimmt. Nicht jeder Sinn braucht einer Mehrheit von Subjekten zugänglich zu ſein. Wenn ich einen Freund verliere, ſo trifft dieſer Verluſt mich wie keinen anderen Menſchen und entſprechend kommt der Sinnesgehalt der Trauer, die dieſem Verluſt gebührt, meinem und nur meinem Erlebnis zu. Er iſt dem verſtändnisvollen Ein- und Mitfühlen zugänglich — kann evtl. ſogar darin adäquater gefühlt werden als von dem Betroffenen ſelbſt —, aber die eingefühlte Trauer als ſolche zeigt doch dem urſprünglich erlebten Sinnesgehalt gegenüber, auch wenn er voll in ſie eingegangen iſt, eine Sinnesmodifikation, die es geſtattet, den Sinn ſelbſt und abgeſehen von ſeiner Erlebnisfärbung als einen individuellen zu bezeichnen. Der Sinn der Trauer dagegen, die dem Verluſt der Truppe gilt, kann prinzipiell von jedem Mitglied erlebt werden. Ein Erlebnis dieſes Sinnesgehalts wird von der Truppe als ſolcher und jedem, der ihr zugehört, gefordert. Was nun von dieſer vernunftgemäß geforderten Trauer in den Erlebniſſen der einzelnen Mitglieder realiſiert bzw. intendiert wird, das konſtituiert die Trauer als Erlebnisgehalt der Gemeinſchaft. Daß ein Erlebnisgehalt ſich aus mannigfachen Elementen aufbaut, das iſt dem individuellen Erlebnis gegenüber nichts Neues: auch dieſes iſt ja nicht etwas Punktuelles, ſondern erwächſt in einer Kontinuität des Erlebens während einer Dauer und weiſt mancherlei qualitative Schwankungen innerhalb ſeiner Einheit auf. Nur gehört hier der Erlebnisgehalt *einem* individuellen Bewußtſeinsſtrom zu, während dort evtl. eine ganze Reihe von Bewußtſeinsſtrömen an ſeinem Aufbau mitwirken. Wenn keines der Mitglieder die gebührende Trauer fühlt, ſo muß man auch ſagen, daß der Verluſt von der Truppe nicht richtig gewürdigt wird. Wenn auch nur *ein* Mitglied den vernünftig geforderten Sinnesgehalt in ſich realiſiert hat, ſo gilt das nicht mehr: da der eine »im Namen der Truppe« fühlt, hat ſie in ihm dem an ſie geſtellten Anſpruch genügt. Die Erlebniſſe der anderen werden dadurch nicht ausgeſchaltet. Sie alle tragen mit bei zum Aufbau des Gemeinſchaftserlebniſſes; aber das,

Digitized by Google

was in ihnen allen intendiert war, ist im Erlebnis dieses einen allein zur Erfüllung gekommen. Das Verhältnis der verschiedenen Teilgehalte kann wieder durch den parallelen Aufbau eines individuellen Erlebnisses – wir entnehmen das Beispiel diesmal einem anderen Gebiet – erhellt werden. Wenn ich mich im Dunkeln einem Gegenstande nähere und, während ich ihn ständig im Auge behalte, ihn zunächst für einen kauernden Menschen, dann für ein Tier halte, zuletzt aber erkenne, daß es ein Meilenstein ist, so schließt sich diese ganze kontinuierliche Erlebnisreihe zur Einheit einer Wahrnehmung zusammen. Das sinnliche Material, auf dem sich das Erlebnis aufbaut, die Empfindungsgehalte, sind ständig wechselnde, und mit ihnen ändert sich die gegenständliche Intention, die »Meinung« des Erlebnisses. Die neue Auffassung durchstreicht die alte und entwertet damit in gewisser Weise die Sinnesdaten, auf die sich jene aufbaute. Letztlich behaupten sich nur die Empfindungsgehalte, auf die sich die erfüllte Intention stützt, die wir im klaren Erkennen haben. Aber auch die »entwerteten« Daten werden aus dem gesamten Wahrnehmungserlebnis nicht herausgestrichen, sondern tragen ebenso wie die anderen mit zu seinem Aufbau bei. Analog verhält es sich in unserem Falle: das Erlebnis jedes einzelnen Trauernden hat einen Sinnesgehalt und zielt kraft dieses Sinnesgehalts auf etwas Objektives – den Verlust, dem die Trauer gebührt – ab. Aber nur im Erlebnis des einen, der die »gebührende« Trauer fühlt, ist die Intention, die durch das gesamte Gemeinschaftserlebnis hindurchgeht, erfüllt und gesättigt.

Es muß betont werden, daß den Erlebnissen, die auf ein überindividuelles Objekt gerichtet sind – sofern dieses Objekt als überindividuelles vor uns steht –, neben der rein gegenständlichen Intention eine Intention auf das Gemeinschaftserlebnis innewohnt, für das unser Erlebnis konstitutiv ist. Wir fühlen die Trauer als Angehörige der Truppe, und indem wir das tun, beanspruchen wir durch diese Trauer die Trauer der Truppe zu realisieren. Auch diese Intention kann mehr oder minder erfüllt sein, aber dieses Erfüllungsverhältnis ist von dem früher erwähnten durchaus zu trennen. Die Intention, das Gemeinschaftserlebnis zu realisieren kann sehr viel weiter erfüllt sein, als die Intention, den Ansprüchen des Objekts gerecht zu werden – etwa in Fällen, wo der Gehalt des Gemeinschaftserlebnisses beträchtlich hinter dem zurückbleibt, was von ihm gefordert wird. Andererseits kann der Gehalt des individuellen Erlebnisses sehr nahe

Digitized by Google

an das heranreichen, was durch das überindividuelle Objekt gefordert ist, und braucht doch bei weitem nicht den Gehalt des Gemeinschaftserlebnisses zu decken. Das kann einmal daran liegen, daß in den Gehalt des Gemeinschaftserlebnisses Sinnesbestandteile mit eingehen, die nicht objektiv gefordert sind. Es kann z. B. das betreffende Ereignis – der Tod des Führers – von einzelnen Gliedern in seiner Bedeutung für die Gemeinschaft falsch gewertet werden, und auch diese »falschen« durch andere durchstrichenen und korrigierten Sinnesgehalte gehen ja in den Gesamtgehalt mit ein, ohne daß sie von dem Einzelerlebnis mit umspannt zu werden brauchen. Außerdem aber spielen noch andere Momente für das Auseinanderfallen des Einzelgehaltes und des darin intendierten Gesamtgehaltes eine Rolle: die durchgehende Intention auf das überindividuelle Objekt, die die Sinnesgehalte der Einzelerlebnisse durchzieht, begründet die Einheit des Gemeinschaftserlebnisses – es ist eine Einheit des Sinnes. Trotzdem hat auch der Gehalt des Gemeinschaftserlebnisses seine »Erlebnisfärbung«, die den Sinneskern umschließt und die in ihrer Eigenart bestimmt ist durch die Besonderheit der individuellen Erlebnisgehalte, die am Aufbau des Gemeinschaftserlebnisses beteiligt sind. Natürlich ist das Gemeinschaftserlebnis, das durch so mannigfache Einzelerlebnisse aufgebaut ist, ebenso wie die individuellen Erlebnisse in seiner Erlebnisfärbung einzigartig und von jedem von ihnen unterschieden.

Wir kommen nun zum zweiten Moment des konkreten Erlebnisses, dem Erleben des Gehalts, in unserem Fall: dem Fühlen der Trauer. Derselbe Gehalt (seinem Sinnesbestande nach) kann heftiger oder weniger heftig, tiefer oder weniger tief, rein oder durch anderes getrübt, gefühlt werden. Jedes Individuum fühlt den Gehalt in anderer Weise, und diese Unterschiede des Fühlens, die »noetischen« Unterschiede, haben ihre Korrelate in »noematischen«, nämlich in jenen mannigfachen »Erlebnisfärbungen« des Sinnesgehaltes, von denen wir sprachen. Aber das Erleben ist nicht seinem vollen Bestande nach schlechthin individuell. Wie der Sinnesgehalt umkleidet ist von einer Erlebnisfärbung, so ist andererseits das Erleben mit bestimmt durch den Sinn des Gehaltes. Jeder Gehalt fordert seinem Sinne nach ein ganz bestimmt geartetes Erleben. Die Trauer z. B., die dem erlittenen Verlust gebührt, verlangt nach einer bestimmten Tiefe und einer bestimmten Heftigkeit des Gefühles. Diese Qualitäten des Fühlens können prinzipiell bei allen Beteiligten vorhanden sein, es ist aber auch möglich, daß sie nur von wenigen oder auch

Digitized by Google

von niemandem erreicht werden, daß keiner mit seinem Erleben den Ansprüchen des Sinnesgehaltes gerecht wird. Nehmen wir an, daß die geforderten Qualitäten des Erlebens sich bei mehreren Individuen finden, und sehen wir ferner ganz davon ab, wie jedes persönlich etwa von dem Verlust betroffen wird, sondern betrachten nur, wie sie als Glieder der Gemeinschaft fühlen, so finden wir doch an jedem dieser Erlebnisse trotz allem, was sie gemein haben, eine individuelle Note.

Wir fragen nun, ob wir der Gemeinschaft selbst – nicht nur ihren Gliedern – ebenso wie einen Erlebnisgehalt, so auch ein Erleben zusprechen sollen, und wir müssen diese Frage unbedingt bejahen. Lassen wir unberücksichtigt, wie der Verlust eventuell uns persönlich trifft, betrachten wir nur, was er für die Gemeinschaft bedeutet, so fühlen wir im Namen der Gemeinschaft, ihr Erleben ist es, das sich in uns und durch uns vollzieht. Es ist durchaus sinnvoll zu sagen, daß die Gemeinschaft tief, leidenschaftlich und nachhaltend oder leicht und flüchtig trauert. Dabei ist das Gemeinschaftserlebnis nach seiner noetischen ebenso wie nach seiner noematischen Seite durch die Einzelerlebnisse der beteiligten Individuen konstituiert. Je nachdem sich Einzelsubjekte finden oder nicht, deren Erlebnis den Forderungen des Gehaltes gerecht wird, kann man von der Gemeinschaft selbst sagen, daß sie die Trauer gebührend fühlt oder nicht. Und darüber hinaus bestimmt die individuelle Note der konstituierenden Einzelerlebnisse die besondere noetische Eigentümlichkeit des Gemeinschaftserlebnisses.

Wie steht es nun mit dem Bewußtsein der Gemeinschaft? Kann man sagen, daß eine Gemeinschaft sich ihres Erlebens im Vollzuge bewußt ist, daß sie evtl. auf ihr Erleben reflektieren kann, und sind Bewußtsein und Reflexion der Gemeinschaft von denen der einzelnen Glieder zu unterscheiden, wie wir Erleben und Erlebnisgehalt der Gemeinschaft von dem ihrer Elemente unterscheiden mußten? Offenbar geht das nicht an. Die Gemeinschaft wird sich nur in uns ihrer selbst bewußt, und dieses unser »Gemeinschaftsbewußtsein« konstituiert kein überindividuelles Gemeinschaftsbewußtsein, wie das individuelle Erleben und sein Gehalt ein überindividuelles Erleben und einen überindividuellen Gehalt konstituieren. Der einzelne lebt, fühlt, handelt als Glied der Gemeinschaft, und sofern er das tut, lebt, fühlt und handelt die Gemeinschaft in ihm und durch ihn. Aber wenn er sich seines Erlebens bewußt wird oder darauf reflektiert, so wird sich nicht die Gemeinschaft dessen bewußt, was sie erlebt,

Digitized by Google

ſondern er wird ſich deſſen bewußt, was die Gemeinſchaft in ihm erlebt.[1])

Das führt uns auf die Theſe zurück, mit der wir unſere Ausführungen begannen: dem individuellen Ich entſpringt alles Bewußtſeinsleben. Alles urſprünglich zeugende Leben, der letztkonſtituierende Fluß, hat ſeinen Urſprung im individuellen Ich, und erſt im Bereich der konſtituierten Erlebniſſe ſcheiden ſich Einzel- und Gemeinſchaftserlebniſſe. Da nun allein der konſtituierende Fluß urſprünglich von Bewußtſein begleitet iſt, alles Konſtituierte aber nur ſekundär, als untrennbar von dem Konſtituierenden, vom Lichte des Bewußtſeins erhellt wird, kann es ebenſowenig ein ſelbſtändiges Gemeinſchaftsbewußtſein geben, wie es ein konſtituierendes Gemeinſchaftsleben gibt.

Danach werden wir im ſtrengen Sinne nicht von einem »Bewußtſeinsſtrom« der Gemeinſchaft reden dürfen. Beim individuellen Ich ſchieden wir nicht zwiſchen Bewußtſeins- und Erlebnisſtrom, weil hier der urſprünglich zeugende Fluß des Erlebens und die Reihe der dauernden Erlebniſſe, die ſich in ihm als Einheit konſtituiert, zur Deckung kamen und weil ſich ja in der üblichen Redeweiſe der terminus Bewußtſein von dem Moment des Erlebniſſes, das wir ſo bezeichnen, auf das geſamte Erlebnis ausgebreitet hat.[2]) Beim Gemeinſchaftserlebnis aber müſſen wir ſtreng ſcheiden: einen Bewußtſeinsſtrom als urſprünglich konſtituierenden Fluß gibt es hier nicht. Aber die Erlebniſſe der Gemeinſchaft ſchließen ſich ebenſo wie die des Individuums zu einer Einheit zuſammen, ſo daß wir mit gutem Recht von einem Erlebnisſtrom der Gemeinſchaft ſprechen können. Dieſes Gebilde müſſen wir nun etwas näher betrachten. Vom Erlebnisſtrom eines Individuums unterſcheidet es ſich zunächſt dadurch, daß es ſeiner Konſtitution nach auf das urſprüngliche Bewußtſeinsleben einer Mehrheit von Einzelſubjekten zurückweiſt. Abgeſehen davon aber beſteht ein Unterſchied zwiſchen den Elementen, aus denen ſich die eine und die andere Einheit aufbaut. Die Gemeinſchaftserlebniſſe, ſo ſahen wir, ſind ſowohl ihrem Gehalt als ihrem Erlebtwerden nach durch Einzelerlebniſſe konſtituiert. Das Gemein-

1) Daran ändert auch die Tatſache nichts, daß wir evtl. einer Gemeinſchaft (etwa einem Volk in einem ſpäten Zeitalter ſeiner Entwicklung) einen beſonders hohen Grad von »Bewußtheit« zuſprechen. Dieſe Bewußtheit bedeutet dann eine typiſche Eigentümlichkeit der Gemeinſchaftsglieder (bzw. ihres Erlebens), aber nicht der Gemeinſchaft ſelbſt.

2) Von anderen Bedeutungen des Wortes ſehen wir hier ganz ab.

Digitized by Google

ſchaftserlebnis und der geſamte Strom durchſetzt nicht einfach die Erlebnisſtröme der beteiligten Individuen, ſo daß dasſelbe Erlebnis als Element des einzelnen und des Gemeinſchaftserlebnisſtroms anzuſehen wäre. Sondern das, was das Individuum als Glied der Gemeinſchaft erlebt, bildet das Material, aus dem ſich die Gemeinſchaftserlebniſſe aufbauen. Sie gehören alſo in eine höhere Konſtitutionsſchicht als die Einzelerlebniſſe.[1]) Rein äußerlich kommt dieſer Unterſchied ſchon darin zum Ausdruck, daß die Erlebniſſe einer Gemeinſchaft ſich über eine weit größere Dauer erſtrecken können als die eines Individuums. Der Haß der Guelfen gegen die Ghibellinen oder die Feindſchaft der Sozialdemokratie gegen die »bürgerliche Geſellſchaft« ſind einheitliche Erlebniſſe im Erlebnisſtrom der betreffenden Partei und erſtrecken ſich über ganze Generationen von Individuen, die jeweils konſtitutive Beiträge zum Aufbau der Dauereinheit höherer Ordnung liefern.

Für das Verſtändnis dieſer Dauereinheiten und ihrer Stellung im Erlebnisſtrom der Gemeinſchaft ſind die Betrachtungen von Simmel über das hiſtoriſche Geſchehen ſehr lehrreich.[2]) Das reale Geſchehen – ſo meint er – iſt kontinuierlich, das hiſtoriſche aber fällt damit nicht zuſammen, ſondern beſteht aus diskreten Ereigniſſen, die unter einer einheitlichen Idee zuſammengefaßt ſind (Schlacht, Krieg, Regierungszeit u. dgl.). Zerlegt man dieſe Einheiten immer weiter, ſo kommt man ſchließlich zu »Atomen«, die keinen hiſtoriſchen Sinn mehr haben und aus denen ſich das Hiſtoriſche nicht mehr aufbauen läßt.

Wir ſind uns darüber klar, daß ſolche Betrachtungen eigentlich über unſere Problemſtellung hinausragen. Mit dem Verhältnis von individuellem und Gemeinſchaftsleben iſt ja das Spezifiſche des Hiſtoriſchen noch nicht getroffen, aber für die Analyſe des Hiſtoriſchen iſt die Auseinanderſetzung mit dieſem Verhältnis vorausgeſetzt, und

---

1) Dasſelbe Erlebnis kann evtl. als Einzel- und Gemeinſchaftserlebnis in Betracht kommen – und zwar ſeinem Sinnesgehalt nach; dem Erleben nach iſt ja jedes Gemeinſchaftserlebnis zugleich Einzelerlebnis –, und es kann rückblickend bald unter dieſem, bald unter jenem Aſpekt betrachtet werden. Den Ausbruch des Krieges beiſpielsweiſe habe ich als Durchbrechung meines perſönlichen Lebensganges erlebt und zugleich als unſer gemeinſames Schickſal. Dieſe verſchiedenartigen Intentionen ſind in der Einheit eines Erlebniſſes miteinander verflochten und übereinander gebaut. In der rückblickenden Betrachtung kann ich die einen ins Auge faſſen, ohne die andern mit in Betracht zu ziehen.

2) »Das Problem der hiſtoriſchen Zeit«. (Philoſophiſche Vorträge der Kantgeſellſchaft Nr. 12, Berlin 1916.)

Digitized by Google

Simmels Ausführungen implizieren etwas darüber. Die Gegenüberstellung von »realem« und »historischem« Geschehen zeigt, daß Simmel die »Geschichte« als Produkt des historischen Denkens ansieht, das aus dem Material des »realen« Geschehens durch eine bestimmte »Formung« herausgearbeitet wird. Zu dem, was Simmel als »Atome« bezeichnet und zum Material des historischen Geschehens rechnet, gehören z. B. die Erlebnisse der einzelnen Soldaten in einer Schlacht. Recht betrachtet sind dies bereits diskrete Einheiten, die sich aus dem ursprünglichen Kontinuum, dem konstituierenden Bewußtseinsstrom, erheben. In ihrer Gesamtheit bilden diese Erlebniseinheiten den konstituierten (individuellen) Erlebnisstrom, der sich in der Einheit der immanenten Zeit erstreckt, und erfüllen verschiedene Dauerstrecken dieser Zeit. Zwischen den immanenten Einheiten bestehen bestimmte Beziehungen: die späteren sind in ihrem Auftreten und in ihrer Beschaffenheit von den früheren abhängig, jede solche Einheit bildet einmal ein Stück des Stromes und kann außerdem von Bedeutung sein für die Ausfüllung späterer Strecken des Stromes, ist also in doppelter Weise an seinem Aufbau beteiligt. Diese zweite konstitutive Bedeutung ist aber nicht bei allen immanenten Einheiten gleich, sie sind mehr oder minder »folgenschwer« und infolgedessen mehr oder minder verantwortlich für die Struktur des gesamten Stromes, sind also konstitutive Faktoren von verschiedener Valenz. Wenn wir den Lebensgang einer Person, d. h. ihre Erlebnisse, soweit sie in dem eben geschilderten inneren Zusammenhang stehen, zusammen mit ihren Motiven und der mit dem Erlebnisverlauf Hand in Hand gehenden Entfaltung der Persönlichkeit, als ihre »Geschichte« bezeichnen, so sehen wir, daß nicht alle Erlebnisse des Stromes, in dem sich diese »Geschichte« aufbaut, von »historischer« Bedeutung sind. Streng genommen ist der Lebenszusammenhang eines Individuums, isoliert betrachtet, noch nicht historisches Geschehen, sondern nur, sofern es sich dem Gesamtzusammenhang des geschichtlichen Lebens einordnet. Aber es zeigt uns im kleinen die Struktur des historischen Geschehens.[1]) Der innerlich zusammenhängende Lebensgang ist nicht minder »real« als der gesamte Strom, aus dem er sich heraushebt, und die diskreten Einheiten, die den Strom aufbauen, nicht minder real als das ursprüngliche Leben. Die Sinneseinheiten liegen

1) Das, was wir hier als Lebensgang einer Person kennzeichneten, und jeder in sich geschlossene Sinnzusammenhang von analoger Struktur fällt unter den Begriff der »Reihe«, den Xénopol in seiner »Théorie de l'histoire« geprägt hat.

Digitized by Google

bereit für den betrachtenden und verſtehenden Blick und werden nicht erſt durch eine umformende Tätigkeit in die »urſprüngliche Wirklichkeit« hineingetragen.

Nun bleibt die Erlebniskonſtitution nicht bei den individuellen Erlebniſſen ſtehen, ſondern aus den individuellen Erlebniseinheiten und über ihnen bauen ſich die Gemeinſchaftserlebniſſe auf. Dabei zeigt es ſich, daß nicht alle individuellen Erlebniſſe zum Aufbau der überindividuellen beitragen und ferner, daß nicht alles, was im Leben einer Gemeinſchaft vorkommt, in den Zuſammenhang ihres Lebensganges einzugehen braucht. Dem Aufbau des individuellen entſpricht der des überindividuellen Erlebnisſtroms, dem Hervortreten des »bedeutſamen« innerlich zuſammenhängenden Einzellebens der Sinnzuſammenhang eines Gemeinſchaftslebens. Und auch dieſe höheren Sinneseinheiten ſind vorfindliche Realitäten, nicht Produkte der hiſtoriſchen Methode. Die individuellen Erlebniſſe, auf die man ſtößt, wenn man die Elemente oder »Atome« des hiſtoriſchen Geſchehens ſucht, ſind nicht an ſich unhiſtoriſches Material für eine hiſtoriſche Bearbeitung, ſondern ſie kommen nur dann für die hiſtoriſche Betrachtung in Frage, wenn ſie in dem Geſamtlebensgange, den die Geſchichtswiſſenſchaft nachzuzeichnen ſucht, eine Rolle ſpielen. Von den einzelnen Gemeinſchaftserlebniſſen iſt noch zu ſagen, daß ſie ſich nicht nur ihrer Dauer, ſondern auch der Fülle ihres Gehalts nach von den individuellen unterſcheiden. Was ein Erlebnis, wie etwa das Leid eines beſiegten Volkes, umſpannt, das iſt ſo gewaltig, daß der einzelne wie vor etwas Unermeßlichem und Unfaßbarem davor ſteht. Und nicht nur der, der als Fremder der Gemeinſchaft gegenübertritt, ſondern auch der, der zu ihr gehört, der an ihrem Erlebnis Anteil hat und es mitaufbauen hilft. Das, was er von dieſem Leid fühlt, iſt eben nur ein kleiner Beitrag zu dem geſamten Erlebnis, das er in ſeinem Leid ahnend umfaßt, aber nicht reſtlos zu erfüllen vermag.[1]) Dabei iſt im Auge zu behalten, was ſoeben vom geſamten

1) Aus früheren Ausführungen wiſſen wir, daß die »Unerfülltheit« in doppeltem Sinne zu verſtehen iſt: es iſt möglich, daß das Erlebnis des einzelnen das der Gemeinſchaft nicht voll umfaßt, ſondern das, was die andern dazu beitragen, nur in leerer Weiſe mit umſpannt. Und es beſteht ferner die Möglichkeit, daß das einzelne Gemeinſchaftsglied — ebenſo wie evtl. die ganze Gemeinſchaft — nicht das »gebührende« Leid fühlt, d. h. nicht das durch den erlebten Tatbeſtand gerechtfertigte. Das Erlebnis des einzelnen, auf dem das Gemeinſchaftserlebnis ſich aufbaut, kann in beiden Richtungen unerfüllt ſein, es kann aber auch evtl. in der einen erfüllt ſein, ohne es in der andern zu ſein.

Digitized by Google

Erlebnisstrom gezeigt wurde: das Verhältnis des Gemeinschaftserlebnisses zum Einzelerlebnis ist Konstitution, nicht Summation. Wer in sich alle die aufbauenden Erlebnisse zu sammeln vermöchte, sie aber als bloße Summe ohne inneren Zusammenhang in sich vereinte, der wäre so wenig im Besitz des vollen Gemeinschaftserlebnisses, wie man durch bloße Aneinanderreihung von Sinnesdaten die Einheit eines Gegenstandes erhält. Erst wenn die mannigfachen Beiträge sich, von der Einheit eines Sinnes durchwaltet, zu einem Gebilde höherer Art zusammengeschlossen haben, dann hat man anstatt einer Summe von Elementen das neue Ganze. So bauen sich die Gemeinschaftserlebnisse und die Einheit des Stromes, zu dem sie sich zusammenschließen, über den einzelnen auf, die sie konstituieren.

Damit soll nicht gesagt sein, daß die Gemeinschaftserlebnisse für das Individuum prinzipiell unzugänglich sind. Wer das behaupten wollte, müßte ja jede Aussage über die Gemeinschaftserlebnisse für gegenstandslos erklären. Wir haben bereits ausgeführt, daß es zum Sinn derjenigen individuellen Erlebnisse gehört, die für ein Gemeinschaftserlebnis konstitutiv sind, daß sie auf das Gemeinschaftserlebnis abzielen und es zu umspannen streben. Und wir haben gesehen, daß diese Tendenz mehr oder minder erfüllt sein kann. Wie dieses Umspanntwerden des Gemeinschaftserlebnisses durch das Einzelerlebnis zu verstehen ist und ob es hier eine prinzipielle Grenze der Erfüllbarkeit gibt, ob ferner andere individuelle Erlebnisse als die ursprünglich aufbauenden in Betracht kommen, die das Gemeinschaftserlebnis für das Individuum zur Gegebenheit bringen — das alles sind Fragen, die besonderer Untersuchung bedürfen. Wir können darauf an dieser Stelle nicht eingehen.

§ 2. Elemente des Erlebnisstroms.

Es bedarf zunächst der Untersuchung, welche individuellen Erlebnisse geeignet sind, ein Gemeinschaftserlebnis aufbauen zu helfen. Denn nicht alles, was im Bewußtseinsstrom auftaucht, ist dazu tauglich. Erlebnisse mit individuellem Sinn, d. h. Erlebnisse, die auf etwas abzielen, was nur für das Individuum allein Bedeutung hat, bleiben auch auf dieses Individuum beschränkt und spielen darüber hinaus keine konstitutive Rolle.

a) Sinnlichkeit und sinnliche Anschauung. Legen wir diesen Maßstab an, so finden wir, daß die niederste Schicht des gesamten Bewußtseinslebens, das ganze Sinnenleben, an sich unfähig ist, ein Gemeinschaftserlebnis zu konstituieren. Die pure

Digitized by Google

Sinnlichkeit ist das, was jedes Individuum schlechthin für sich allein hat und mit keinem anderen teilt. Das gilt sowohl für Erlebnisse mit ichfremdem Gehalt (die Empfindungen) als für solche mit ichlichem Gehalt (wie sinnlicher Schmerz). Ein Flimmern »vor dem Auge«, ein Sausen »im Ohr«, ein Jucken, ein Kitzeln, ein rein sinnliches Lustgefühl hat keinen über den subjektiven Zustand hinausgehenden Sinn und kann darum nicht von mehreren Subjekten gemeinsam erlebt werden. Das führt uns zu dem merkwürdigen Ergebnis, daß die Gemeinschaft als solche keine Sinnlichkeit hat. Das mag zunächst sehr sonderbar klingen, hat aber, recht verstanden, nichts Befremdendes. Es soll ja damit nicht gesagt sein, daß die Sinnlichkeit für das Gemeinschaftsleben keine Rolle spielt. Da sie die Grundlage des individuellen Bewußtseinslebens ist und dieses das Gemeinschaftsleben konstituiert, ist sie letzten Endes auch konstitutiv für das Gemeinschaftsleben. Wir werden ferner später sehen, daß nicht nur die Sinnlichkeit einzelner, sondern auch ihre sinnliche Berührung miteinander von größter Bedeutung für die Erlebnisse der Gemeinschaft ist. Es soll endlich durch unsere Feststellung nicht ausgeschlossen werden, daß es ein gewisses Nachempfinden und eine Wechselverständigung über die individuelle Sinnlichkeit gibt. Gemeint ist nur, daß es unter den Gemeinschaftserlebnissen keine rein sinnlichen Erlebnisse gibt.[1])

Was aber von der puren Sinnlichkeit gilt, das gilt nicht mehr von den Erlebnissen, in die sie als Stoff, als Material eingeht. Es wird gut sein, hier Erlebnisse mit ichfremdem und Erlebnisse mit ichlichem Gehalt gesondert zu betrachten und für beide zu untersuchen, wo die Möglichkeit der Gemeinschaftsbildung beginnt.

Was zunächst die ichfremden Gehalte angeht, so hört das Empfindungsdatum auf, »rein subjektiv« zu sein, wenn ein auffassender und beseelender geistiger Blick hindurchgeht. Damit eine solche beseelende und vereinheitlichende Auffassung möglich werde, muß der Fluß sinnlicher Daten eine bestimmte Ordnung zeigen. Wenn z. B. der Lichtschimmer, der mich blendet, beim Schweifen des Blicks

1) Daß es im Bereich der Sinnlichkeit kein Miteinanderleben und kein Nachleben im strengen Sinne gibt, ist bereits von Scheler betont worden (Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle S. 9). Er schießt aber über das Ziel hinaus, wenn er behauptet, daß fremde Empfindungen und sinnliche Gefühle nur auf dem Wege des Analogieschlusses zugänglich seien (a. a. O. S. 138). Vgl. hierzu meine Abhandlung »Zum Problem der Einfühlung« S. 64ff.

Digitized by Google

(das hier nicht als objektiver Bewegungsvorgang des körperlichen Auges zu verstehen ist, sondern als Ablauf bestimmter Bewegungsempfindungen) nicht »mitgeht«, sondern in bestimmtem Rhythmus auftaucht und verschwindet, so wird er für das Subjekt zur Bekundung eines objektiv bestehenden Lichtscheines, d. h. der Fluß der Empfindungen entschwindet dem Subjekt zugunsten des einheitlichen Objekts, das sie konstituieren und auf dem nun sein geistiger Blick ruht. Damit eine solche Ordnung, eine feste allgemeine Struktur, im Strom der Empfindungen ermöglicht werde, ist es aber notwendig, daß das einzelne Empfindungserlebnis nicht schlechthin individuell und unwiederholbar sei. Könnten wir nicht aus dem konkreten Erlebnisbestande einen identischen Kern herausheben, der in einer anderen Konkretion wiederkehren kann, so wäre jeder Rhythmus, jede Ordnung undenkbar.[1]) Wo aber solche Typik und Ordnung eine Gegenstandskonstitution ermöglicht, da beginnt die Möglichkeit einer Gemeinsamkeit. Die »Ordnung«, die das in sich schlechthin irrationale und in seiner Konkretion schlechthin individuelle »Gewühl der Empfindungen« zum Träger eines Sinnes und zur möglichen Unterlage für eine Gegenstandserfassung macht, kann auf andere Subjekte übergreifen und kann es bewerkstelligen, daß sich in den Empfindungsverläufen, die ein jedes für sich hat, ein Objekt konstituiert, das ihnen gemeinsam ist. Damit ergibt sich die Möglichkeit einer Gegenstandserfassung als Gemeinschaftserlebnis. Wie innerhalb eines individuellen Erlebnisstroms ein einheitliches Auffassungserlebnis eine Mehrheit von Empfindungsverläufen umspannen kann, die zwar jeder in sich kontinuierlich sind, voneinander aber durch andere Verläufe getrennt sind, die nicht derselben Ordnung unterworfen und demnach auch nicht für dasselbe Objekt konstitutiv sind — so können auch die Empfindungsverläufe verschiedener Erlebnisströme zum Aufbau eines Gemeinschaftserlebnisses beitragen, wenn sie im selben Sinne aufgefaßt sind. Wenn eine Feldwache auf Posten einen Lichtschein wahrnimmt, so ist es die Gruppe als Einheit, die die Wahrnehmung macht, und was jeder einzelne wahrnimmt, das ist nur ein konstitutiver Beitrag zu dem Gemeinschaftserlebnis. — Es würde zu weit führen, wenn wir diese Betrachtung für alle Schichten der Naturkonstitution durchführen wollten. Es erhellt ohne weiteres,

1) Das Verhältnis der Gegenstandskonstitution darf nicht etwa dahin mißverstanden werden, als würde dabei die »Ordnung« des Materials aufgefaßt und aus ihr auf das Vorhandensein eines Objekts *geschlossen*. Sie ist nur das reflektiv aufweisbare Fundament des Gegenstandsbewußtseins.

Digitized by Google

daß sich das, was wir an optischen Empfindungsdaten und Gegenständlichkeiten zeigten, in allen Sinnessphären aufweisen läßt und auch für die Gegenstände gilt, die durch Zusammenwirken aller Sinnesgebiete konstituiert sind: die vollen materiellen Dinge. Sehr deutlich sichtbar wird der Gemeinschaftscharakter des Gegenstandsbewußtseins (zunächst nur in der Einschränkung auf die bloßen »Sachen«, die wertfreien Objekte genommen), wenn wir von der sinnlichen Wahrnehmung fortschreiten zur Erfahrung, die alle auf Wahrnehmung gestützten Erinnerungen, Erwartungen, Vermutungen, Schlüsse usw. mitumspannt. (Voraussetzung für diese wie für die vorher behandelten überindividuellen Gegenstandserfassungen ist, daß die beteiligten Individuen für einander gegeben sind und miteinander in Wechselverständigung stehen. In eine vollständige Theorie der Erfahrung – auch wenn sie sich auf die Erfahrung der materiellen Natur beschränken will – gehört also die Theorie der »Einfühlung« (als Erkenntnis der fremden Subjektivität verstanden) mit hinein. Wie sie sich mit den anderen Komponenten der individuellen Erfahrung verflicht, um die überindividuelle Erfahrung zu konstituieren, das können wir hier nicht untersuchen. Auch ob und wie weit eine individuelle Erfahrung möglich ist, ob und an welcher Stelle der Gegenstandskonstitution evtl. die Mitwirkung der fremden Erfahrung einsetzen muß, ist hier nicht in Frage. Uns handelt es sich nicht darum, ob Erfahrung überindividuell sein muß, sondern ob sie überindividuell sein kann, ob sie als Bestandteil des Gemeinschaftserlebnisstroms in Betracht kommt.

Es ist keine Frage, daß wir uns mit unserer Erfahrung hineingestellt finden in die Gemeinschaft aller Erfahrenden, daß Erfahrung uns letzten Endes als Gemeingut der Menschheit gilt. Mit all unserem Erfahrungswissen wurzeln wir nicht nur in dem, was wir mit eigenen Sinnen wahrgenommen haben, sondern in dem, was wir von allen Seiten gehört, durch Überlieferung übernommen haben. Und umgekehrt: was wir erfahren, das erfahren wir nicht uns, sondern der Allgemeinheit, deren Erfahrungsschatz wir aufbauen helfen. Und wiederum gilt: die bloße Summe der Einzelerfahrungen ergibt noch nicht die Gemeinschaftserfahrung. Damit sie erwachsen könne, muß ein durchgehender Sinn die Einzelerlebnisse durchwalten, der aus ihnen ein höheres einheitliches Gebilde erstehen läßt. Welches die Bildungsgesetzlichkeit ist, die diese höheren Konstitutionsformen beherrscht, davon wird noch zu sprechen sein. Es muß nachträglich betont werden, daß die »Einheit der Erfahrung«, von der wir

Digitized by Google

sprechen, kein einheitliches Erlebnis mehr ist – auch kein einheitliches Gemeinschaftserlebnis wie die Wahrnehmung der Feldwache, die wir vorhin erwähnten –, sondern ein Erlebniskomplex, der den Erlebnisstrom der Gemeinschaft durchzieht. Wir kennen solche Komplexe auch aus dem individuellen Bewußtseinsleben: etwa die Kenntnisse eines bestimmten Wissenschaftsgebiets, die ich im Laufe meines Lebens erwerbe; jede neue wächst aus dem bereits vorhandenen Besitz hervor und fügt sich mit ihm, ihn erweiternd und bereichernd, zur Einheit zusammen. Das Bindeglied, durch das sich intentionale Erlebnisse und die Gegenständlichkeiten, die sich in ihnen konstituieren, zur Einheit zusammenschließen, ist, wie wir an anderer Stelle ausgeführt haben, die Motivation. In unserem Zusammenhang nun ergibt sich, daß die Motivation nicht auf das individuelle Erleben beschränkt ist, sondern auf andere Individuen übergreift. Ihr ist es im wesentlichen zu danken, daß überhaupt ein Gemeinschaftserlebnisstrom erwächst. Diese Grundgesetzlichkeit des überindividuellen Geisteslebens wird in einem besonderen Kapitel behandelt werden müssen. Zunächst müssen wir unsere Betrachtung der Elemente des überindividuellen Erlebnisstroms noch etwas weiter fortsetzen und unsere Untersuchung über die Sinnlichkeit nach einer wichtigen Seite hin ergänzen. Wir haben bisher nur die ursprüngliche Sinnlichkeit, Empfindungen und Wahrnehmungen berücksichtigt, ihr Gegenbild aber, die Phantasie ganz unbeachtet gelassen. Auch bei den »Phantasmen« gibt es ja einen geregelten Ablauf, der eine Gegenstandskonstitution ermöglicht, und es ist zu fragen, ob auch diese Konstitution als überindividuelle möglich ist. Es scheint zunächst, als ob dies nicht der Fall wäre. Während die reale Außenwelt, in die ich hineingestellt bin, mir mit allen anderen gemein ist und von uns gemeinsam wahrgenommen und erforscht wird, erscheint die Phantasiewelt als mein alleiniges Reich, zu dem kein anderer Zutritt hat. Ich kann dem anderen, mit dem ich im Wechselverkehr stehe, wohl schildern, wie es in meiner Phantasiewelt aussieht – wobei die Welt unserer gemeinsamen Erfahrung den Boden der Verständigung abgibt –, wir können unsere Phantasien mittels gegenseitiger Beschreibung vergleichen und evtl. weitgehende Übereinstimmung feststellen. Immer aber bleiben es getrennte Welten.

Dem steht nun die Tatsache gegenüber, daß wir alle auch eine Phantasiewelt kennen, die wir als Gemeingut betrachten: Dornröschen und Rotkäppchen sind Gestalten der deutschen Märchenwelt, die zur

Digitized by Google

gemeinsamen Umwelt unseres Volkes gehört. Keinem von uns wird es einfallen zu behaupten, daß jeder sein eigenes Dornröschen habe. Es hat seine fest umrissenen Züge, seine persönliche Eigenart und Schicksale, an denen so wenig zu rütteln ist wie an denen einer historischen Persönlichkeit. Wir würden sehr energisch Verwahrung einlegen, wenn ihm jemand Züge andichten wollte, die ihm nicht zugehören. Unsere Märchenwelt nun hat eine gewisse Typik, eine Eigenart, die sie von der anderer Völker, z. B. der chinesischen, charakteristisch unterscheidet. Und entsprechend reden wir von einer »deutschen Phantasie«, und wenn wir damit zunächst auch eine dauernde Eigenschaft unseres Volkes bezeichnen, so bringen wir doch bei der Korrelation, die zwischen Eigenschaften und Erlebnissen besteht, damit zugleich zum Ausdruck, daß wir Phantasien als Gemeinschaftserlebnisse für möglich halten.

Wir stehen also anscheinend vor einer Antinomie: Phantasie und Phantasiewelt geben sich einerseits als schlechthin individuell und relativ auf das einzelne Subjekt, andererseits als überindividuell. Vielleicht können wir zu einer Lösung der Antinomie gelangen, wenn wir zwischen Phantasie-*Intention* und Phantasie-*Anschauung* scheiden. Wir *meinen* alle dasselbe Objekt, wenn wir von Dornröschens Schloß sprechen. Aber wenn wir es uns veranschaulichen, so haben wir ebensoviele anschauliche Objekte wie anschauende Subjekte. Die Phantasieanschauung führt uns das gemeinte Objekt ja nicht selbst vor Augen wie die Wahrnehmung, sondern vergegenwärtigt es nur, und jeder vergegenwärtigt es auf seine Weise. Es liegen hier Unterschiede schon in der individuellen Konstitution des wahrgenommenen und des Phantasiegegenstandes. Der Wahrnehmungsgegenstand tritt mir als ein von mir unabhängiger, meiner Willkür enthobener gegenüber, der phantasierte als »von meinen Gnaden« lebend, in meine Hand gegeben. Gehen wir den konstitutiven Zusammenhängen nach, die für diese Unterschiede verantwortlich zu machen sind, so sehen wir, daß das Verhältnis zwischen sinnlichem Stoff und beseelender Auffassung in beiden Fällen ein verschiedenartiges ist. Bei der Wahrnehmung stellt sich auf Grund des vorhandenen Sinnenmaterials die Auffassung ganz von selbst ein, ich kann sie und kann das Objekt, das mir gegenübertritt, nicht von mir aus ändern. Das sinnliche Material der Phantasie dagegen läßt es zu, daß ich es nach Belieben so oder so auffasse, daß ich von mir aus einen Sinn hineinlege und so selbst Objekte *schaffe*. Und selbst wenn sich ein Phantasiegegenstand von selbst einstellt und mit

Digitized by Google

dem Anschein der Seinsselbständigkeit auftritt, behält er doch immer eine gewisse Angreifbarkeit, ich kann ihn rein durch mein geistiges Tun umgestalten oder vernichten. (Wo ich auf Grund eines Empfindungsmaterials willkürlich zwischen verschiedenen Auffassungen abwechsle – wie bei der Gestaltung von Wolkengebilden –, da liegt eine eigentümliche Mischform von Wahrnehmung und Phantasie vor.) Schließlich kann ich den Sinn, den ich in das Phantasiematerial hineinlege, auch o h n e die sinnlichen Grundlagen vollziehen und Phantasiegegenstände in vollständig anschauungsleerer Weise konstruieren. Soweit nun das Phantasieerlebnis geistiges Tun und soweit es sinnerfüllt ist, kann es prinzipiell über die Individualität hinausgreifen. Aller Sinn ist grundsätzlich allgemein zugänglich, und wo ich sinnschöpferisch verfahre, wo sich mir Sinn konstituiert, da ist er nicht nur für mich, sondern auch für andere vorhanden (d. h. er kann von ihnen nacherzeugt werden) – und da ist auch eine Zusammenwirkung einer Mehrheit von Individuen möglich. Es ist also sehr wohl möglich, daß Phantasiegebilde – was ihren Sinnesbestand angeht – Korrelat eines Gemeinschaftserlebnisses sind. Sobald man aber an die anschauliche Erfüllung eines solchen Sinnesgehaltes geht, treten an die Stelle des Gemeinschaftserlebnisses eine Reihe schlechthin individueller Einzelanschauungen.

b) K a t e g o r i a l e A k t e. Die Betrachtungen über die Allgemeinheit des Sinnes werden im folgenden noch weitere Klärung erfahren. Die erste Gattung von Gemeinschaftserlebnissen, die wir kennen lernten, waren die intentionalen Erlebnisse, die sich auf dem Grunde der Sinnlichkeit – speziell der ichfremden Daten – erheben und Gegenständlichkeiten verschiedener Stufe konstituieren. Über diese eine Gattung sind wir aber schon unvermerkt hinausgegangen. Indem wir die gesamte Erfahrung einschließlich aller auf Wahrnehmung gegründeten Schlüsse in unsere Betrachtung einbezogen, haben wir auch bereits die spezifisch logischen Akte oder Denkakte als Gemeinschaftserlebnisse bzw. als Konstituentien möglicher Gemeinschaftserlebnisse in Anspruch genommen und müssen dies nun nachträglich rechtfertigen. Es ist nicht ganz einfach, hier eine einheitliche Charakteristik zu geben, da unter dem Titel »Denkakte« eine ganze Reihe verschiedenartiger Erlebnisse zusammengefaßt werden: das Urteilen mit den darin beschlossenen Subjekt- und Prädikatsetzungen, das Schließen, das beziehende Vergleichen oder Unterscheiden, das Kolligieren und Zählen usw. Schließlich verstehen wir unter »kategorialen« Akten auch die materialen Wesenseinsichten mit, die Einsicht in die ontologischen Zusammenhänge

Digitized by Google

eines bestimmten Sachgebiets, etwa der Natur. Es ist natürlich unmöglich, in diesem Zusammenhange eine Untersuchung aller Eigentümlichkeiten dieser weit verzweigten Gruppe von Erlebnissen einzufügen. Wir haben nur die Punkte hervorzuheben, die für unser Problem wesentlich sind. Zunächst: alle hier in Betracht kommenden Erlebnisse sind fundierte Akte, d. h. sie sind nur möglich als Betätigung an einem vorgegebenen Substrat. Die Gegenstände, die uns in ihnen erwachsen, bilden eine höhere Schicht, die sich über der der Substratgegenstände erhebt, ebenso wie die kategorialen Akte sich auf dem Grunde derjenigen Erlebnisse erheben, die uns die Substrate liefern: das aber sind individuelle Anschauungen (äußere oder innere), Erfahrung oder Phantasie: Das Fundierungsverhältnis besagt nicht etwa, daß kategoriale Akte als konkrete Erlebnisse nur in Verschmelzung mit individuellen Anschauungen auftreten können. Eine solche Gesetzlichkeit besteht keineswegs. Es ist durchaus möglich, daß wir – in theoretischen Zusammenhängen lebend – ganz losgelöst von aller Sinnlichkeit verfahren. Besonders deutlich wird das, wenn die kategorialen Akte zum Substrat ihrer Betätigung – wie es geschehen kann – bereits kategoriale Gegenständlichkeiten haben. Zum Bestande eines logischen Erlebnisses als solchen gehört kein sinnliches Material. Aber jeder kategoriale Gegenstand weist seinem Sinne nach auf Gegenstände niederer Stufe, letztlich auf sinnliche Gegenstände oder individuelle Erlebnisse zurück, und dementsprechend die konstitutiven kategorialen Akte auf Akte individueller Anschauung. Betrachten wir nun den Aufbau eines kategorialen Aktes im Gegensatz zur sinnlichen Anschauung, und zwar der Deutlichkeit halber bei Richtung auf denselben Gegenstand – also etwa die Wahrnehmung eines Dinges und die Setzung dieses Dinges als Subjekt einer Prädikation. Die sinnliche Wahrnehmung – so sahen wir – beruht auf einem Ablauf mannigfaltiger sinnlicher Daten, deren bestimmte, von der Subjektivität unabhängige Ordnung es möglich macht, daß auf ihrem Grunde sich eine Intention auf einen einheitlichen Gegenstand erhebt, der zugleich einer Vielheit anderer Subjekte zugänglich ist. Die Subjektsetzung faßt denselben Gegenstand unter einer allgemeinen Bedeutung. Diese Bedeutung kann den inhaltlichen Bestand des Dinges, wenigstens seinen wesentlichen Bestimmungen nach, decken. (Der Baum – ist grün). Sie kann aber auch eine leere Form sein, die den Gegenstand lediglich als Substrat von Bestimmungen hinstellt, seinen inhaltlichen Bestand aber, obwohl er als ein in sich völlig bestimmter gemeint ist, ganz offen läßt (Dies – ist ein Baum).

Digitized by Google

Die allgemeine Bedeutung, gleichgültig ob formal oder material, ist nicht von außen an den Gegenstand herangetragen, die logische »Bearbeitung« umgibt ihn nicht mit etwas ihm Wesensfremden, sondern sie entnimmt den Bedeutungsgehalt seinem eigenen Bestande, die Bedeutungen spiegeln die Wesensstruktur des Gegenstandes wieder, und in weiterem Umfange, je inhaltsreicher sie sind, je mehr Bestimmungen sie in sich aufgenommen haben. Diese Beziehungen zwischen Gegenstand und Bedeutung hängen aufs innigste mit den Fundierungsverhältnissen zwischen sinnlichen und kategorialen Akten zusammen. Der logische Akt greift von dem sinnlichen Material, das das fundierende Anschauungserlebnis ganz in sich aufnimmt, nur die allgemeinen Züge als Stützpunkte gleichsam heraus; nur weil das Erlebnis sinnlicher Anschauung bereits einen allgemeinen Sinn in sich birgt, kann es die Konstitution allgemeiner Bedeutungen ermöglichen, und diese Bedeutungen können festgehalten werden, auch wenn das sinnliche Material, dessen sie als Fundament bedürfen, im Erlebnis fortfällt.

Unbeschadet dessen, daß die Bedeutungen das sinnliche Material als eine niedere Konstitutionsstufe voraussetzen, spielen sie im logischen Erlebnis nach mancher Hinsicht eine analoge Rolle, wie der sinnliche Stoff in den sinnlichen Anschauungen. Der geistige Blick geht durch sie hindurch auf die Gegenstände, ohne sie selbst zu Gegenständen zu machen. Andererseits besteht die Möglichkeit, sie in einer Art reflektiver Einstellung zu Gegenständen zu machen (ebenso wie die Empfindungsdaten). Dann stehen sie als eine eigentümliche Art von Objekten vor uns, die eine ebensolche logische Behandlung zulassen, wie die Substratgegenstände selbst: sie können Subjekte von Prädikaten werden, können mit anderen zusammengefaßt, gezählt werden usw.

Die nahen wechselseitigen Beziehungen von logischen Akten und individuellen Anschauungen kommen am sichtbarsten darin zum Ausdruck, daß beide miteinander in das Verhältnis von Intention und Erfüllung eintreten können. Der Akt, der einen individuellen Gegenstand unter einer bestimmten Deutung »meint«, ohne ihn gegenwärtig zu haben oder zu vergegenwärtigen, zielt ab auf etwas, was er nicht selbst erreicht, was sich ihm aber selbst darbietet und ihm Erfüllung bringt, wenn der gemeinte Gegenstand anschaulich wird.

Unsere Beschreibungen der logischen bzw. kategorialen Akte setzen uns instand, nun unser eigentliches Problem, die Frage nach ihrer Tauglichkeit zur Konstitution überindividueller Erlebnisse, in

Digitized by Google

Angriff zu nehmen. Am Aufbau des Gehalts der logischen Erlebnisse – so sahen wir – sind nur die allgemeinen Momente der sinnlichen Unterschicht beteiligt. Das schlechthin Individuelle, das aller Sinnlichkeit einwohnt und in die Konstitution der Sinnenwelt mit eingeht, spielt hierbei keine Rolle. Das stempelt die logischen Akte zu überindividuellen Erlebnissen κατ' ἐξοχήν. Die reinen Bedeutungsgehalte sind prinzipiell jedem »denkenden Wesen« zugänglich, selbst dann, wenn die Gegenständlichkeit, die dadurch gefaßt ist, nur einem Individuum zu erfüllender Gegebenheit kommen kann. Wenn ein »dies« z. B. ein im Strom auftauchendes und niemals wiederkehrendes Sinnesdatum bezeichnet, so ist der gemeinte Gegenstand einzig und allein dem erlebenden Individuum in letztausweisender Gegebenheit zugänglich, und auch diesem nur im Erleben selbst und nicht wieder. Aber als Hinweis auf ein bestimmtes, wenn auch nicht zu erfüllender Gegebenheit kommendes Objekt ist auch das »dies« allgemein zugänglich. Jedes Bedeutungserlebnis wird mit dem Bewußtsein der Allgemeinheit vollzogen, und wenn die Bedeutung zum Gegenstande gemacht wird, so steht sie uns in besonderem Sinne als eine von uns völlig losgelöste Gegenständlichkeit gegenüber. Sie konstituiert sich in meinem individuellen Erleben, aber prinzipiell könnte jedes andere denkende Subjekt an meine Stelle treten, um denselben Vollzug durchzuleben und dieselbe Gegenständlichkeit vor sich erstehen zu lassen. Damit soll nicht gesagt sein, daß das Bedeutungserlebnis und die erlebte Bedeutung keine individuelle Note, keine »Erlebnisfärbung« hätten. Auch sie haben ihre Eigentümlichkeit, ihre nur ihnen eigenen noetischen und noematischen Besonderheiten. Der Gedankenfluß und der Gedankengehalt zeigen eine Frische, eine Lebendigkeit, eine Intensität usw., wie sie nur diesem und keinem anderen Erlebnis zukommen. Und dennoch: in einem Erlebnisverlauf von gänzlich anderer Qualität kann dieselbe Bedeutung erstehen. In ihrer idealen Einheit wird sie von den Unterschieden der jeweiligen individuellen Erlebnishülle gar nicht berührt. Der Unterschied von Sinneskern und Erlebnishülle ist hier noch ein anderer als in der Sphäre der sinnlichen Gegenstände. Auch da konstituiert sich ja der eine und selbe Gegenstand in einer Reihe individuell sehr verschiedener Wahrnehmungserlebnisse. Aber in den sinnlichen Daten, die das Material für den Aufbau der Wahrnehmungsgegenstände hergeben, ist Individuelles und Allgemeines so in eins verschmolzen, daß es gar nicht möglich ist, einen scharfen Trennungsstrich zu ziehen. Erst im Fortgang des

Digitized by Google

Konstitutionsprozesses (des individuellen wie des überindividuellen) scheidet sich, was an den Gehalten Kern und was Hülle und entsprechend, was von dem Korrelat dem Subjekt eigen und was dem allen gemeinsamen Objekt zugehört. Bei dem Bedeutungserlebnis dagegen sind Kern und Hülle klar geschieden. Die ideale Bedeutungseinheit ist das, was uns als eigentlich gemeintes Objekt entgegentritt, und die Erlebnishülle, in der sie erscheint, hebt sich deutlich von dem idealen Gebilde ab, dem sie nur äußerlich übergeworfen ist.

Wir untersuchen hier nicht, ob und wie der Unterschied zwischen Individualität und Allgemeinheit, den wir im Bereich der Erlebnisse feststellten, von Bedeutung ist für die Scheidung von individuellen (raum-zeitlich bestimmten) und allgemeinen Objekten in der gegenständlichen Welt. Wir möchten nur noch einmal ausdrücklich betonen, was ja in unseren bisherigen Ausführungen schon beschlossen war: daß beide Unterschiede nicht etwa ohne weiteres zusammenfallen, da — wie wir sahen — schon zur Konstitution individueller Objekte eine gewisse allgemeine Struktur der konstituierenden Erlebnisse erforderlich ist. Die Klärung dieser Verhältnisse verlangt umfassende Untersuchungen, die wir hier nicht leisten können. Für unser spezielles Problem genügt das, was wir über den Charakter der kategorialen Akte herausgestellt haben. Das Allgemeinheitsbewußtsein, das diesen Akten innewohnt, kennzeichnet jeden von ihnen als ein Erlebnis, das im Namen aller und für alle vollzogen wird. Was sich mir darin erschließt, das ist allgemein zugänglich, Gemeingut, das ich nicht nur für mich, sondern auch für die anderen entdeckt habe. Und wiederum ist das, was die einzelnen Individuen hier leisten, nicht als eine Summe von Einzelerlebnissen zu betrachten, sondern die Einzelerlebnisse greifen ineinander zur Konstitution höherer Einheiten. Der Bedeutungsgehalt, unter dem ich einen Gegenstand denke, ist zwar als ideale Einheit anzusehen, aber er ist doch noch nicht die Bedeutung schlechthin. Diese Gegenständlichkeit, bzw. dieser ideale Erlebnisgehalt (je nachdem wir die Bedeutung im Vollzug des Bedeutungserlebnisses oder objektiviert nehmen) ist eine in sich völlig bestimmte, beschließt aber evtl. eine unendliche Mannigfaltigkeit von Bestimmungen in sich und wird durch die Bedeutungsgehalte der Einzelerlebnisse konstituiert. Hier muß man allerdings Unterschiede machen, je nach dem Gegenständlichen, worauf das Bedeutungserlebnis hinzielt. Die primitiven logischen Formen wie Einheit, Vielheit, Subjekt u. dgl. werden durch den Bedeutungsgehalt eines schlicht thetischen, eines

Digitized by Google

polythetischen Aktes, einer Subjektsetzung usw. voll gedeckt. Die Gehalte, um die es sich hier handelt, sind keiner Bereicherung fähig und lassen daher auch keine Scheidung in individuelle und Gemeinschaftserlebnisgehalte zu. Wo aber der inhaltliche Bestand eines Gegenstandes mitgemeint ist, da pflegt die aktuell vollzogene Bedeutung ihn nicht ganz zu decken und der durch die Einzelerlebnisse konstituierte Gehalt des Gemeinschaftserlebnisses sich ihm viel stärker anzunähern. Wir haben also zu unterscheiden: die Bedeutung als in sich durchgängig bestimmte Objektivität, den Bedeutungsgehalt des Einzelerlebnisses und den Bedeutungsgehalt des Gemeinschaftserlebnisses, die beide auf die »vollendete« ideale Bedeutung abzielen und außerdem miteinander in der Beziehung stehen, daß der Gemeinschaftsgehalt durch die Einzelgehalte konstituiert und in ihnen intendiert ist. Nehmen wir als Beispiel eines komplexen Bedeutungszusammenhanges die mathematische Wissenschaft, so steht auf der einen Seite die abgeschlossene Theorie als ideales Gebilde, auf der anderen das, was der einzelne jeweils von dieser Theorie in sich aktuell erlebt als individueller Gehalt und der jeweilige »Stand der Wissenschaft« als Gehalt des Gemeinschaftserlebnisses.

Es muß schließlich betont werden, daß wir auch hier wieder außer von einem überindividuellen Gehalt von einem überindividuellen Erleben sprechen müssen. Es gibt z. B. ein spezifisch »mathematisches Denken«, das nicht allein durch die Gesetze der Denkinhalte geregelt ist, sondern seine besondere noetische Eigentümlichkeit hat: Die besondere Schärfe und Gespanntheit der Denkhaltung, die betonte Spontaneität im gedanklichen Vorwärtsschreiten, das freie Spielen mit allen Möglichkeiten u. dgl. Dieser einer bestimmten Subjektgemeinschaft eigene geistige habitus ist bestimmt durch die Art und Weise, wie die beteiligten Individuen sich auf dem betreffenden Sachgebiet geistig betätigen, während andererseits auch das individuelle Erleben durch das Gemeinschaftserleben, an dem es teilhat, mitbestimmt ist. (Diese »Rückwirkung« des Gemeinschaftslebens auf das individuelle Leben, das in allen Sphären, welche vom Gemeinschaftsleben ergriffen werden, festzustellen ist, wird uns noch besonders zu beschäftigen haben.)

c) Gemütsakte. Die Gemeinschaftserlebnisse, die wir bisher betrachteten, verdankten ihre Einheit dem einer Mehrheit von Subjekten zugänglichen Sinnesgehalt. Eine neue, innerlichere Art der Einigung werden wir kennen lernen, wenn wir uns nun der Sphäre des »Gemüts« zuwenden.

Digitized by Google

Zunächst gilt von den »Gemütsakten«, wie von den logischen, daß sie fundierter Natur sind, Stellungnahmen zu einem vorgegebenen sachlichen Material, »Reaktionen« des Subjekts auf Kenntnisnahmen irgendwelcher Art, die ihm zuteil geworden sind. Im Unterschied zu den logischen Akten ist hervorzuheben, daß die Sinnlichkeit hier eine ganz andere Rolle spielt. Sie ist nicht nur als Konstituens der fundierenden Erlebnisse vorausgesetzt, sondern die fundierten Akte selbst bedürfen eines eigenen »Stoffes«. Wenn ich voll Freude eine schöne Landschaft betrachte, so sind nicht nur die sinnlichen Daten, die in der Anschauung der Landschaft als »Stoff« mitwirken, Fundament der Freude, sondern sie selbst enthält ihrerseits »hyletische« Elemente, nur nicht »ichfremde«, sondern »ichliche« Gehalte, ein Luftgefühl, ein Wohlbehagen u. dgl. Es ist von psychologischer Seite immer wieder versucht worden, das Eigensein der Gefühle zu bestreiten und sie als »Komplexe von Organempfindungen« zu erklären. Diesen vergeblichen Bemühungen liegt die richtige Einsicht zugrunde, daß beim Aufbau der Gemütserlebnisse eine fundierende Unterschicht eine wesentliche Rolle spielt, und daß bei einer gewissen Klasse von Gemütsakten sinnliche Gefühle diese Unterschicht bilden. Das völlig Verfehlte dieser Theorien ist darin zu suchen, daß sie den intentionalen Charakter der geistigen Gefühle verkennen. Sie sehen nicht, daß sich auf dem Grunde der ichlichen Gehalte – wie bei der Wahrnehmung – eine geistige Auffassung erhebt, die sie zu Trägern einer Sinngebung macht, und daß sie in ihrer »Bekundungsfunktion« dem Subjekt den Blick in eine neue Objektwelt eröffnen. Diese neue Objektwelt, die sich im Fühlen vor uns auftut, ist die Welt der Werte.[1])

An dieser Stelle müssen wir nun eine wichtige Unterscheidung beachten. Unter dem Titel »Fühlen« bzw. »Gefühl« wird zweierlei zusammengefaßt: einmal die Akte, in denen uns Werte bzw. Gegenstände als wertbehaftet, als »Güter« entgegentreten, und außerdem die Stellungnahmen, die diese Werte in uns auslösen. Es sieht zunächst so aus, als ob sich auf Grund der »Sach-Kenntnisnahme« (der Anschauung der Landschaft) erst die Wertkenntnisnahme (das Fühlen der

1) Unter »Wert« fassen wir hier zusammen, was »an sich« wertvoll und was nur für ein gewisses Subjekt bedeutsam ist. Diese Scheidung, die Hildebrand a. a. O. mit Nachdruck hervorgehoben hat, ist innerhalb einer Werttheorie unentbehrlich, kann aber hier, wo es auf die prinzipielle Abgrenzung gegenüber der Sachenwelt ankommt, unberücksichtigt bleiben.

Digitized by Google

Schönheit) einstellte und dann die Gemütsstellungnahme (die Freude).[1] Indessen ist es gar nicht so leicht zu durchschauen, wie hier die Fundierungsverhältnisse liegen. Ohne Zweifel ist der gefühlte Wert Motiv meiner Stellungnahme, er fordert sie. Meine Freude ist die »Antwort« auf die Schönheit der Landschaft, die sich mir darbietet. Mit welchem Recht bezeichnen wir nun das Erfassen des Wertes selbst als ein Fühlen? Liegt nicht das eigentlich Gefühlsmäßige in der Antwortreaktion und ist nicht die Kenntnisnahme, die mir den Wert vermittelt, ganz frei davon? Die Schönheit der Landschaft kann mir klar vor Augen stehen und ich kann ganz »kalt« dabei bleiben. Aber die Schönheit ist nicht wie die sinnlichen Qualitäten des Gegenstandes, dem sie anhaftet; sie stellen keine Ansprüche an mich; ich kann sie wahrnehmen, aber ich brauche mich nicht weiter um sie zu kümmern, sie gehen mich im Grunde nichts an. Die Schönheit dagegen verlangt, daß ich mich ihr innerlich öffne, mein Inneres durch sie bestimmen lasse, und solange dieser Kontakt nicht hergestellt ist, solange ich ihr die Antwort schuldig bleibe, die sie fordert, enthüllt sie sich mir nicht ganz, bleibt die Intention, die der bloßen Kenntnisnahme einwohnt, unerfüllt. Das voll erfüllte Wertnehmen ist also immer ein Fühlen, in dem Wertintention und Antwortreaktion vereint sind, und wo es an der lebendigen Ichbeteiligung mangelt, da ist sie doch durch eine unerfüllte Intention vertreten.

Es fragt sich nun, ob die ichlichen Gehalte, die wir für die Gemütsakte in Anspruch nehmen, für die Gefühlsreaktion allein oder auch für das Wertnehmen konstitutiv sind. Fast sieht es ja so aus, als ob für die Konstitution des gegenständlichen Wertes die ichfremden Daten, die den Gegenstand selbst aufbauen, verantwortlich zu machen wären, da die Schönheit z. B. an der Farbe, der Gestalt, kurz: den sinnlich wahrnehmbaren Qualitäten des Gegenstandes als ein ihnen selbst Zukommendes auftritt. Gegen eine solche konstitutive Bedeutung der ichfremden Daten spricht aber einmal der Umstand, daß derselbe Gegenstand (seinen reinen Sachqualitäten nach) von einer Mehrheit von Individuen wahrgenommen werden kann, ohne daß sie ihn mit denselben Wertqualitäten wahrnehmen. Abgesehen davon kommen Werte ja auch zur Gegebenheit, wo keinerlei ichfremde Daten eine Rolle spielen: einmal an reinen Gedankengebilden (einem »eleganten« Beweise, einer »harmonisch« aufgebauten Theorie), andererseits am eigenen Innenleben: der Wert eines freudigen Ver-

1) »Erst« und »dann« sind hier nicht zeitlich zu verstehen, sondern in erster Linie als Fundierungsverhältnis.

Digitized by Google

zeihens, der Unwert eines Neides u. dgl. Wenn Wertqualitäten an sinnlich wahrnehmbaren Sachqualitäten als ein ihnen unabtrennbar Zugehöriges erscheinen, so ist das daraus zu verstehen, daß ichfremde Daten eigentlich nie ohne Begleitung von ichlichen Daten auftreten. Mit jeder Gegenstandskonstitution geht eine Wertkonstitution Hand in Hand, jeder voll konstituierte Gegenstand ist zugleich Wertobjekt, und die wertfreie Sachenwelt ist im Grunde eine Abstraktion, die uns dadurch nahegelegt wird, daß wir nicht gleichmäßig an alle Intentionen hingegeben sind, die sich auf dem Grunde des vorhandenen Materials erheben können, sondern zwischen verschiedenen »Einstellungen« abwechseln.[1]) Theoretisch eingestellt sehen wir bloße Sachen, axiologisch eingestellt sehen wir Werte, und zwar speziell ästhetische, ethische, religiöse Werte usw.

Was nun die ichlichen Gehalte angeht, so haben sie eine doppelte konstitutive Funktion: sie sind einmal das Material, auf Grund dessen uns Werte zur Gegebenheit kommen, und sie geben außerdem den Stoff ab für die entsprechenden Gemütsstellungnahmen. Das Lustgefühl, das als »Stoff« meiner Erfassung der Schönheit einer Farbe zugrunde liegt, fundiert zugleich meine Freude an diesem Werte. Das Unbehagen, auf Grund dessen sich mir der Unwert meines Neides erschließt, ist zugleich konstitutiv für meine Scham oder Reue. (Ausdrücke wie »Lustgefühl«, »Unbehagen« u. dgl. dürfen nicht unter der kritischen Lupe betrachtet werden. Was wir damit andeuten wollen, sind Zustände, die in ihrer vollen Konkretion nur erlebt, aber nicht begrifflich gefaßt und sprachlich ausgedrückt werden können. Und auch wenn wir von den Schwankungen des individuellen Erlebens absehen und uns nur an die Typen halten, die begrifflich faßbar sind, reicht unsere an der Außenwelt gebildete Sprache zu ihrer scharfen Abgrenzung und Bezeichnung nicht aus.) Auch bei dieser doppelten Konstitution gibt es wieder Unterschiede der Einstellung. Wenn ich mich ungeteilt der erschauten Schönheit hingebe, so tritt die voll-lebendig gefühlte ästhetische Freude (ohne die solche Hingabe gar nicht möglich ist) für mich zurück. Gebe ich mich dagegen bewußt der Freude hin, wird sie mir zur Hauptsache, so entzieht sich mir der Wert, dem sie gilt, in eigentümlicher Weise. Von diesen Einstellungsunterschieden zu trennen, ist die Möglichkeit einer »einseitigen« Konstitution, wie sie in dem erörterten Fall einer Wertkenntnisnahme ohne Gefühlsreaktion vorliegt.

1) Die verschiedenen möglichen Einstellungen und ihre Bedeutung sind von Husserl im II. Teil der »Ideen« herausgearbeitet worden.

Digitized by Google

Wenn ich einen Wert erfasse und kalt dabei bleibe, so ist kein Gefühl da, dem ich mich bei veränderter Einstellung hingeben könnte – ich bin innerlich leer. Man wird fragen, wie denn ein Erfassen des Wertes möglich sei, wenn das fundierende Material fehle. Wir haben das Analogon dafür bei der theoretischen Kenntnisnahme, der Erfassung von Sachen. Auch dort haben wir neben der sinnlichen Wahrnehmung, in der der Gegenstand leibhaftig vor uns steht, und der anschaulichen Vergegenwärtigung eine Leervorstellung, in der er uns in völlig unanschaulicher Weise gegenwärtig ist – eine Gegenstandserfassung ohne sinnliches Material. Es handelt sich dabei nicht etwa nur um eine unanschauliche Vergegenwärtigung einer Sache, die man früher einmal wahrgenommen hat – wobei von Erfassung keine Rede sein könnte –, sondern es gibt ein richtiges Kenntnisnehmen in dieser leeren Weise, es kann uns auf solche Art erstmalig etwas begegnen: so steht es mit den meisten Sachen, die wir nur vom »Hörensagen« kennen. Dieses leere Erfassen reicht durchaus hin, um einen Gegenstand in den Schatz seines Wissens aufzunehmen, begrifflich zu fixieren, eindeutig zu bestimmen. Es verlangt nach einer anschaulichen Erfüllung und ist sachlich darin begründet, setzt sie aber nicht zeitlich voraus.

Bei der Werterfassung sind die Verhältnisse schwieriger zu durchschauen, weil hier der Gegenstand, dessen Wert nur leer erfaßt wird, selbst anschaulich vor einem stehen kann. Wenn wir auch bei der relativ selbständigen Konstitution, die wir für die Werte in Anspruch nehmen mußten, nicht ohne weiteres annehmen können, daß die Selbstgegebenheit der Sache die Selbstgegebenheit des ihr anhaftenden Wertes mit verbürgt, so stehen doch beide nicht beziehungslos nebeneinander. Zunächst ist es sicher, daß der Wert eines Gegenstandes, der nicht anschaulich gegenwärtig (bzw. vergegenwärtigt) ist, selbst nicht voll erlebt werden kann. Conditio sine qua non des vollen Werterlebens ist also die anschauliche Gegebenheit, aber sie reicht nicht aus, um es zu gewährleisten, sondern eine innere Zuständlichkeit des Subjekts muß hinzukommen, um die Entgegennahme des Wertes zu ermöglichen.[1]) Es ist nun noch zu fragen, ob die leere Erfassung des Wertes bei Leergegebenheit des Wertträgers sich von der leeren Werterfassung bei anschaulicher Gegebenheit des Wertträgers unterscheidet. Für beide Fälle bestehen eine Reihe von Möglichkeiten: 1. Man kann einer leibhaft gegen-

1) Ist der Wertträger ein Erlebnis, so entspricht der anschaulichen Vergegenwärtigung das Nachvollziehen.

Digitized by Google

wärtigen Sache gegenüberstehen, ohne eine Ahnung zu haben, daß sie Träger eines Wertes ist. 2. Man kann eine Sache vor sich haben und auf Grund einer Mitteilung wissen, daß sie einen Wert besitzt, ohne selbst dieses Wertes ansichtig zu werden. In beiden Fällen ist das Subjekt völlig wertblind, und es ist für sein Verhältnis zu dem Wert belanglos, daß die Sache anschaulich vor ihm steht, dies Verhältnis würde sich nicht ändern, wenn die Sache nur leer vorgestellt wäre. 3. Man kann einen Gegenstand vor sich haben und seinen Wert zu Gesicht bekommen, ohne innerlich davon erfüllt zu werden. Die ichlichen Gehalte, die zu einem vollen Werterleben gehören, sind hier nicht vorhanden. Trotzdem kann man nicht sagen, daß kein inneres Verhältnis zu dem Werte besteht. Die fehlenden Gehalte sind durch Leerstellen vertreten, die als Lückenbüßer für die bestimmten Gehalte gekennzeichnet sind, eine Intention darauf, eine »Tendenz« auf Erfüllung durch sie in sich tragen und kraft dessen als Unterlage der entsprechenden Wertintention dienen können. Analog wie bei der Leervorstellung einer Sache diese nicht als ein pures x, sondern mit all ihren Qualitäten vorgestellt ist (nur daß diese Qualitäten nicht anschaulich, sondern eben leer vorstellig sind) und wie das sinnliche Material, das zu ihrer Veranschaulichung erforderlich wäre, durch ganz bestimmte Leerstellen vertreten ist. Schon diese Art der Werterfassung ist ohne anschauliche Gegebenheit des Wertträgers nicht möglich, denn diese ist für jedes innere Berührtwerden Voraussetzung. Was darüber hinaus nötig ist, um ein volles Werterleben zu ermöglichen, das ist keine Frage der Sachgegebenheit mehr, sondern eine rein innere Angelegenheit.

Das »Material« des Werterfassens und der Gemütsstellungnahmen müssen wir nun noch einmal für sich ins Auge fassen. Von »ichlichen« Gehalten haben wir gesprochen, Gehalten, die nicht dem Ich gegenüberstehen, es evtl. bedrängen, sondern die es in seinem eigenen Sein betreffen. Sie sind z. T. auch losgelöst aus den Zusammenhängen der Konstitution gegenständlicher Werte erlebbar – analog wie Empfindungsdaten auftreten können, ohne eine konstitutive Rolle für äußere Gegenstände zu spielen. Rein in sich betrachtet, zeigen diese Gehalte gewisse Unterschiede, die dann Bedeutung gewinnen für die Konstitution verschiedener Wertbereiche. Sinnlicher Schmerz und sinnliche Lust befallen das Ich von seiner Peripherie her, sie ergreifen evtl. so ausschließlich von ihm Besitz, daß nichts anderes daneben Raum hat, aber sie dringen nicht in seine Tiefe, und sie haften niemals ihm selbst an. Die intentionalen Erlebnisse, in die

Digitized by Google

sie als Stoff eingehen können, sind Leiden und Genießen und die ihnen entsprechenden Wertkategorien die des Angenehmen und Gefälligen mit den zugehörigen negativen Gegenbildern. Daneben stehen andere Gehalte, die prinzipiell nur inkarniert in intentionalen Erlebnissen auftreten können, denen es wesentlich ist, einem »Objektiven« zu gelten: z. B. Dankbarkeit, Vertrauen, Bewunderung u. dgl. Das Objektive, dem sie gelten, sind Personen, persönliche Eigenschaften und Verhaltungsweisen bzw. die spezifischen Werte der Personsphäre. Obwohl sie nicht rein innerlich, ohne intentionalen Bezug erlebt werden können, bauen sie sich doch auf Gehalten auf, die im Ich beschlossen bleiben können: dem »Eindruck«, den die Seele von fremder Personalität empfängt, evtl. ohne ihn als von daherkommend zu erleben, der aber das Fundament abgibt für die Erfassung des spezifischen personalen Wertes. (Es wird davon noch an späterer Stelle die Rede sein.[1]) – Eine andere Art ichlicher Gehalte, die sowohl rein für sich wie als Unterlage intentionaler Gefühle erlebt werden können, sind Zuständlichkeiten, die das Ich ebenfalls nicht an irgendeiner Stelle angreifen, sondern ganz und gar erfüllen, wie Beklommenheit, Erhobenheit, Befreitheit u. dgl. Ihnen entsprechen als intentionale Erlebnisse, in die sie eingehen, Furcht, Hoffnung, Zuversicht usw., deren Korrelat nicht ein absoluter Wert, sondern eine Bedeutsamkeit für das erlebende Subjekt ist. – Wir erwähnen schließlich noch Gehalte wie Seligkeit und Verzweiflung, mit denen das Ich zwar auch bei sich selbst bleibt, die es aber nicht nur *in sich* hat, sondern in denen es *sich selbst* erlebt und auf Grund deren es seinen Eigenwert zu Gesicht bekommt.

Diese kurze Skizze des Gemütslebens will natürlich nicht mehr als an ein paar charakteristischen Beispielen zeigen, welche Gesichtspunkte bei der Betrachtung zu berücksichtigen sind. Sie hat die Analyse der individuellen Gemütsakte so weit geführt, als es für unsere besonderen Zwecke erforderlich war, für die wir unsere Ergebnisse jetzt auswerten müssen. Daß es ichliche Daten sind, die uns Werte konstituieren und daß diese Werte eingreifen in unser Innenleben, eine ganz persönliche Bedeutung für uns haben – das macht es verständlich, daß man sie so vielfach als »bloß subjektiv« oder »individuell« hingestellt hat. Im Grunde sind die ichlichen Daten und die Objekte, die sie konstituieren, nicht subjektiver als die ichfremden Daten und die Außenwelt. Beide haben ihr schlechthin

1) Teil II, § 4cc.

Digitized by Google

Individuelles, das auch für die Konstitution nicht gleichgültig ist, sondern ein Band um das Individuum und seine Umwelt (sowohl die Sachen- als die Wertewelt) schlingt. Aber beide haben auch einen von der individuellen Erlebnisfärbung ablösbaren Sinneskern, der sie zur Konstitution überindividueller Objekte fähig macht. Wir haben schon bei der Betrachtung unseres ersten Beispiels (der Trauer der Truppe um den Verlust ihres Führers) gesehen, wie sich auf diesem Gebiete überindividuelle Erlebnisse konstituieren, und brauchen diese Analyse jetzt nur noch nach einigen Seiten zu ergänzen. Die Trauer, die wir als individuelles und überindividuelles Erlebnis betrachteten, gehört schon zu den fundierten Akten, den Gemütsreaktionen. Wie es mit den sichlichen Gehalten steht, die ihnen zugrunde liegen, das lassen wir zunächst dahingestellt. Jedenfalls gibt es einen identischen Kern, der in den sichlichen Gehalten verschiedener Subjekte wiederkehren kann, und er macht es möglich, daß sich auf diesem Grunde Intentionen erheben, die allen diesen Subjekten »denselben« Wert zur Gegebenheit bringen, und macht es ferner möglich, daß diese Intentionen ineinander greifen und den Wert als allen gemeinsames Objekt erscheinen lassen oder besser: als Gemeinschaftsobjekt, das alles in sich beschließt, was den einzelnen zugänglich ist. Die Gemeinschaftsintention, zu der die Intentionen der einzelnen Beiträge liefern, ruht auf dem Gemeinschaftsgehalt, der durch die Einzelgehalte konstituiert ist. Schließlich konstituiert sich entsprechend dem Wert als Gemeinschaftsobjekt auf Grund derselben individuellen Daten die Wertreaktion als Gemeinschaftserlebnis. Wenn ich in Bewunderung vor einem Kunstwerk stehe, so erhebt diese Bewunderung einerseits den Anspruch, dem Wert des Kunstwerks gerecht zu werden, und dieser Anspruch ist, je nach der Tiefe, Lebhaftigkeit usw., mit der die Bewunderung gefühlt ist, mehr oder minder erlebnismäßig erfüllt oder leer. Andererseits fühle ich mich in dieser Bewunderung als Glied der Gemeinschaft der Kunstverständigen oder Kunstliebhaber, und sofern ich das tue, beansprucht mein Erlebnis das Erlebnis der Gemeinschaft in sich zu befassen und wiederzugeben. Auch diese Intention ist mehr oder minder erfüllt, und je mehr sie es ist, desto größer ist der konstitutive Beitrag, den das Einzelerlebnis dem der Gemeinschaft leistet.

Mit dieser Beschreibung sind wir aber der Eigentümlichkeit noch nicht gerecht geworden, die gerade den Gemütsakten in ihrer Stellung im Gemeinschaftsleben zukommt: daß die Einigung hier nicht nur im gemeinsamen Vollzug eines überindividuellen Sinnesgehalt besteht.

Digitized by Google

Es gibt dergleichen allerdings auch hier. Wo sinnliche Gefühle die Unterlage des Erlebnisses bilden, da ist dieser »Stoff« schlechthin individuell und die Gemeinsamkeit liegt allein in der intentionalen Sphäre. Ichliche Gehalte dagegen, die das Subjekt nicht nur peripher befallen, sondern innerlich erfüllen, sind selbst bereits als gemeinsame erlebbar. Darin liegt die große Bedeutung, die die Gemütsakte für die Konstitution der Gemeinschaft als einer überindividuellen »Persönlichkeit« haben. Davon wird an einer späteren Stelle die Rede sein.[1])

d) Einordnung der Gemeinschaftserlebnisse in überindividuelle Erlebnisströme. Zunächst halten wir fest, was sich uns bei der Suche nach den Elementen des überindividuellen Erlebnisstroms ergeben hat. Zu diesem Strom gehören alle durch individuelle Erlebnisse konstituierten Erlebnisse, deren Korrelat überindividuelle Objekte – Sachen oder Werte, empirische oder ideelle Gegenstände – sind, ferner alle Stellungnahmen der betreffenden Gemeinschaft zu ihrer Objektwelt und alle rein innerlichen (d. h. nicht auf ein äußeres Objekt bezogenen) Erlebnisse, die einer Mehrheit von Subjekten gemein sind.

Wenn wir bisher immer von dem überindividuellen Erlebnisstrom gesprochen haben, so besagt dies nur, daß es uns allein um die Idee eines solchen Erlebnisstroms überhaupt zu tun war. Es sollte nicht etwa behauptet werden, daß es nur einen solchen Erlebnisstrom gebe, konstituiert etwa durch die Gemeinschaft aller Menschen oder aller bewußten Wesen. Ohne Zweifel gibt es ebensogut eine Mehrheit überindividueller Erlebnisströme, wie es eine Mehrheit individueller Erlebnisströme gibt. Nicht alle überindividuellen Gegenstände sind ja schlechthin »objektiv« und »allgemeingültig«. Wie es Objekte gibt, die auf ein einziges Subjekt relativ sind – z. B. die sinnlichen Daten oder auch die Außenwelt in der ganz konkreten Erscheinungsfülle, in der sie sich dem Individuum darbietet –, so gibt es Objekte, die relativ sind auf eine engere Subjektgemeinschaft. Es gibt z. B. Werte, die auf eine bestimmte Gruppe von Individuen relativ sind, etwa der Pietätswert eines Familien-Erbguts. Dieser Wert besteht nur für die Familie und ist in ihren Erlebnissen konstituiert. Der Erlebnisstrom dieser Gemeinschaft ist ein in sich abgeschlossener und von anderen geschiedener. Es muß aber betont werden, daß jedes solche auf ein Individuum oder eine engere Gemeinschaft relative Objekt in seiner Relativität

1) Vgl. Teil II, § 4 cc.

Digitized by Google

genommen wieder ein Absolutum ergibt. Jedem relativen Objekt und dem Individuum oder der Gemeinschaft, auf die es bezogen ist, gehört der Idee nach ein erkennendes Bewußtsein zu, das beide umspannt. Als Korrelat alles Seins haben wir ein allumfassendes, »allwissendes« oder »allerkennendes« Bewußtsein zu denken. Prinzipiell könnte das ein individuelles Bewußtsein sein. Abgesehen davon aber gilt, daß die erkennenden Subjekte – unbeschadet ihrer Zugehörigkeit zu anderen engeren Gemeinschaften – als erkennende einen universalen Erlebnisstrom konstituieren, der seiner Intention nach das All des Seienden zum Korrelat hat, gleichgültig, wieviel er von der universalen Erkenntnis in sich realisiert hat.

§ 3. Die Verknüpfung der Erlebnisse im Strom.

Nachdem wir versucht haben, uns einen Überblick über die möglichen Elemente eines überindividuellen Erlebnisstroms zu verschaffen, müssen wir untersuchen, nach welchen Gesetzen aus solchen Elementen die Einheit eines Stromes erwächst.

Wir haben bereits gesehen, daß das ursprünglich zeugende Leben, der konstituierende Bewußtseinsfluß, nicht Sache der Gemeinschaft, sondern der sie konstituierenden Individuen ist. Wir haben hier keine Kontinuität des Fließens, die eine Einheit erstehen läßt, bei der man gar nicht fragen kann, woraus sie sich zusammensetzt, weil sie überhaupt nicht aus Teilen besteht. Es handelt sich beim Gemeinschafts-Erlebnisstrom durchaus um eine Einheit aus konstituierten Erlebnissen, nach deren Verbindung gefragt werden muß. Die Diskontinuität ist auch dahin zu verstehen, daß der Strom »Lücken« aufweisen kann: es ist möglich, daß das Gemeinschaftsleben streckenweise ganz still steht, daß eine Zeitlang keines der ihr angehörenden Individuen als Glied der Gemeinschaft lebt. Eine Unterbrechung des Seins der Gemeinschaft ist damit nicht gegeben. Wenn das Gemeinschaftsleben wieder einsetzt, erscheint es nicht als ein neuer Anfang, sondern nimmt den alten Faden wieder auf. Es hat geruht, aber nicht aufgehört.

Sind wir uns darüber klar, daß die Einheit kontinuierlich ineinanderströmender Phasen, wie sie der individuelle Bewußtseinsstrom aufweist, hier nicht in Betracht kommt, so müssen wir prüfen, welche der Verbindungen zwischen konstituierten Erlebnissen, die wir im Bereich des individuellen Erlebens kennen lernten, im Gemeinschaftsleben wiederkehren. Diese Verbindungsweisen waren Assoziation, Motivation, Kausalität und Willenswirkung.

Digitized by Google

a) Assoziation. Wir prüfen jetzt zuerst die Bedeutung der Assoziation für den überindividuellen Erlebnisstrom. Bei der Untersuchung der individuellen Erlebnisse haben wir verschiedene Bedeutungen der Assoziation kennen gelernt. Wir bezeichneten mit dem Titel »Berührungsassoziation« das Phänomen, daß Erlebnisse, die im Strom zugleich entstehen, zu einem Komplex verschmelzen. Als Komplexe nahmen wir auch die auf ursprüngliche Motivationsbeziehungen gegründeten Erlebniseinheiten in Anspruch. Wir fanden dann in den herkömmlichen Assoziationsgesetzen Auswahlprinzipien für die Reproduktion von Erlebnissen, die mit unter die Motivationsgesetzlichkeit im weitesten Sinne des Wortes gerechnet werden müssen, und wir erkannten schließlich Assoziationen in einem dritten Sinne als reale Dispositionen der Psyche.

In unserem Zusammenhange interessiert uns nur die ursprüngliche Komplexbildung durch Berührungsassoziation, denn nur sie hat Bedeutung für die Frage, wie aus den Elementen die Einheit des Stromes erwächst. Es scheint mir, daß die Frage, ob es eine ursprüngliche Verschmelzung zusammen auftretender Gemeinschaftserlebnisse gibt, negativ beantwortet werden muß, weil es ein solches Zusammen, wie es diese Verschmelzung fordert, im Gemeinschaftserlebnisstrom gar nicht geben kann. Wenn im individuellen Strom verschiedenartige Erlebnisse verschmelzen, so hat das seinen Grund darin, daß sie ihren Ursprung einem Zeugungsimpuls verdanken, bzw. in ihrem Verlauf von gemeinsamen Zeugungsimpulsen genährt werden. Solchen gemeinsamen Ursprung gibt es beim Gemeinschaftserlebnis nicht. Wenn z. B. eine Truppe, während sie um ihren Führer trauert, in einen Kampf hineingeht, so können die Trauer und die Kampfhandlung ganz getrennt nebeneinander bestehen. Es sind evtl. ganz verschiedene Individuen, die an der Konstitution des einen und des anderen Erlebnisses mitwirken. In beidem lebt die Truppe, aber ihre verschiedenen Lebensregungen verschmelzen nicht miteinander. (Daß sie evtl. für den betrachtenden Historiker, der sie mit einem Blick umspannt, in einen Komplex zusammengehen, darf uns natürlich nicht über den ursprünglichen Tatbestand täuschen.)

Neben der Assoziation konstituierter Gemeinschaftserlebnisse, die wir ablehnen müssen, ist noch eine andere Art der Verschmelzung denkbar: dadurch nämlich, daß die individuellen Beiträge, die ein Gemeinschaftserlebnis aufbauen, selbst bereits Komplexe sein können. Wenn im Erlebnis des einzelnen die Trauer und die Kampfmaßnahme, die er einleitet, verschmolzen sind, so wird auch das Gemeinschafts-

Digitized by Google

erlebnis, an deſſen Aufbau dieſe aſſoziative Einheit mitwirkt, ein komplexes ſein, das die ihrem Sinne nach getrennten Erlebniſſe in ſich vereint.

Noch anders liegen die Verhältniſſe, wenn innere Zuſammenhänge, Sinnesbeziehungen zwiſchen verſchiedenen Erlebniſſen die Grundlage für die Bildung komplexer Einheiten bilden. Dieſe Verhältniſſe können aber nur im Zuſammenhange mit der Behandlung der Motivation erörtert werden. Vorläufig können wir über die überindividuelle Bedeutung der Aſſoziation nur ſagen: ihre Wirkſamkeit im individuellen Bewußtſein macht es verſtändlich, daß ſich komplexe Gemeinſchaftserlebniſſe aufbauen. Dagegen iſt es nicht ihr zu verdanken, wenn aus den konſtituierten Gemeinſchaftserlebniſſen die Einheit eines Stromes erwächſt.

b) Motivation. Wir ſtellen die Frage nach den kauſalen Verhältniſſen, die uns ſogleich in die Sphäre der Realität hineinführen würden, zunächſt zurück und wenden uns jetzt der Betrachtung der Motivationsbeziehungen zu, der Verknüpfung der Erlebniſſe vermöge ihres Sinnesgehalts. Sinnzuſammenhänge beſtehen unabhängig davon, wie ſie ſich in konkreten Erlebnisverläufen realiſieren. Ein Schlußzuſammenhang, eine Theorie kann in der verſchiedenſten Weiſe erlebnismäßig realiſiert werden, von einem ſchnell, vom andern langſam, hier in bloßen Denkakten, dort von erfüllenden oder illuſtrierenden Anſchauungen begleitet – und ſchließlich auch in der Weiſe, daß die realiſierenden Erlebniſſe ſich auf eine Mehrheit von Individuen verteilen. Wo immer aber ein Sinnzuſammenhang ſich realiſiert, da gehen die realiſierenden Erlebniſſe in die Einheit eines Motivationszuſammenhanges ein, ſie bilden einen Erlebniskomplex. Wenn ein Sinnzuſammenhang eine Gruppe von Individuen zu ſeiner Realiſierung in Anſpruch nimmt, dann iſt ſein Korrelat ein Motivationsgefüge, das nicht mehr einem oder dem andern individuellen Erlebnisſtrom angehört, ſondern dem Erlebnisſtrom der Gruppe. Nun gibt es einen durchgehenden Sinn, der den ganzen Erlebnisſtrom einer Gruppe durchzieht und zur Einheit zuſammenſchließt: den Zuſammenhang der Erlebniſſe, die für den Werdegang der Gemeinſchaft eine Rolle ſpielen. Sie bilden ihrem Gehalt nach ein ſinnvolles Ganzes, gleichgültig, welche Sinnesbeziehungen zwiſchen einzelnen Gemeinſchaftserlebniſſen außerdem noch beſtehen und engere Komplexe innerhalb des Ganzen begründen. Die Erlebniſſe, die dieſes Sinnganze realiſieren, durch das Band der Motivation geeint, geben dem Erlebnisſtrom der Gemeinſchaft den Charakter eines einzigen verſtändlichen Zuſammenhangs.

Digitized by Google

Um ein klares Bild der hier obwaltenden Verhältnisse zu gewinnen, muß man die zwei Fragen scheiden: 1. Wie ist es zu verstehen, daß Erlebnisse verschiedener Individuen ineinandergreifen und zur Bildung eines Motivationszusammenhangs zusammenwirken? 2. Wie ist es zu verstehen, daß Gruppenerlebnisse einander motivieren?

Für die erste Frage ist von Bedeutung, was wir schon an früherer Stelle hervorhoben: das Übergreifen der Motivationen von einem Subjekt auf das andere ist nur verständlich, wenn Wechselverständigung zwischen ihnen besteht. Ein Gedankenmotiv kann nur dann in mir wirksam werden, wenn es *erlebtes* Motiv ist, nicht der objektiv bestehende, sondern der *vollzogene* Sinn treibt mich zum Fortschreiten im Zusammenhange. Das Motiv kann dabei als vom andern herkommend, bzw. von mir zum andern hinüberspielend erlebt sein, muß es aber nicht notwendig, damit ein Gemeinschaftserlebnis erwachsen könne. Das Erlebnis des einen und das des andern müssen nur im Verhältnis von *Vollzug* und *Nachvollzug* stehen. Indem der andere mir seinen Gedanken »mitteilt«, geht mir Schritt für Schritt im Verstehen der Sinn auf, der sich in seinem Denken ursprünglich konstituiert hat. Und indem ich ihn erlebe, bewegt er mich zum »Weiterdenken«, das nun nicht mehr Nachvollzug, sondern ursprünglicher Vollzug ist und in dem sich mir ein neuer Teilbestand des gesamten Sinnzusammenhangs erschließt. So entspinnt sich im »Gedankenaustausch« ein Zusammendenken, das nicht mehr als Erlebnis des einen oder des andern, sondern als *unser* gemeinsames Denken erlebt ist.

Aller Wissenschaftsbetrieb vollzieht sich in dieser Form. Was ich an »Eigenem« dazu beitrage, an ursprünglichen Gedankenleistungen, das erwächst auf dem Grund des bereits angesammelten Bestandes, den ich übernehme, und wird seinerseits zur Grundlage, auf der andere weiter bauen. Und mit diesem meinen geistigen Tun finde ich mich eingegliedert in einen großen Motivationszusammenhang, den Erkenntnisprozeß der Menschheit.

Die intellektuellen Zusammenhänge sind aber nur ein Beispiel für überindividuelle Motivationen. Analoge Verhältnisse finden sich auf allen Gebieten des geistigen Lebens. Wenn ich den Wunsch eines andern erfülle, so wird der fremde Wunsch zum Motiv meines Handelns. Voraussetzung ist wiederum, daß ich den Wunsch verstehe, und dazu gehört, daß ihm ein »objektiver«, anderen zugänglicher Sinn innewohnt. Es gehört ferner dazu, daß ich nicht bloß

Digitized by Google

von dem Inhalt des Wunsches Kenntnis nehme, sondern daß er mich innerlich berührt und zum Handeln bewegt. Ich erfahre z. B., daß jemand sich ein Buch wünscht, das er zum Studium braucht, und kaufe es für ihn. Indem ich den Wunsch des andern verstehend nachvollziehe, erfahre ich nicht nur, daß er ihn hegt, sondern es geht mir der Sinn dieses Wunsches auf, ich fühle die Bedeutung des Erwünschten für den, der danach trachtet, und sie treibt mich dazu, es ihm zu verschaffen. Es sind hierbei noch verschiedene Motivationen denkbar. Der fremde Wunsch kann für mich selbst wiederum Objekt einer Wertbetrachtung werden, ich kann ihn als »berechtigt« anerkennen, und dieser an dem Wunsch erfaßte Wert kann Motiv meines Handelns sein. Dann liegt nicht jenes unmittelbare Ineinandergreifen vor, das mein Erlebnis und das fremde zur Einheit eines Motivationsgefüges verwachsen läßt. Es kann aber auch sein, daß ich nicht so als »objektiver« Betrachter dem fremden Wunsch gegenübertrete, sondern daß ich mich im Verstehen ganz naiv hingebe und von ihm treiben lasse. Das Wünschenswerte als solches treibt mich zum Handeln, ungeachtet dessen, daß der Wunsch nicht ursprünglich meiner war. Der Wunsch und die Handlung, die ihm Erfüllung bringt, treten in die Einheit eines Erlebniszusammenhangs ein, und wenn sie ihren Ursprung verschiedenen Subjekten verdanken, so besteht doch zwischen diesen Subjekten eine erlebte Solidarität, die ihr Leben zu einem gemeinsamen macht und es ermöglicht, daß sie verschiedene zu einer Leistung zusammenwirkende Funktionen übernehmen. So können die verschiedenartigsten Motivationen von einem Individuum auf das andere übergreifen und das Entstehen überindividueller Erlebniseinheiten ermöglichen.

Unsere zweite Frage war, ob und wie innerhalb des Bereichs konstituierter Gemeinschaftserlebnisse Motivationsverbindungen möglich sind. Wir haben an einer anderen Stelle gezeigt, daß eine rein intellektuelle Betätigung in der Regel emotionaler Antriebe bedarf: des rein theoretischen Interesses, das die Wahrheit um ihrer selbst willen wert hält und erstrebt, oder eines praktischen Interesses, das Erkenntnis als Mittel zur Erlangung anderer Güter schätzt und zu erringen sucht. Das gilt für die Gemeinschaft ebenso wie für den einzelnen. Für ein Volk bedeutet die Wahrheit den höchsten Wert und es betreibt die Wissenschaft um ihrer selbst willen. Ein anderes ist vorzugsweise auf ökonomische Werte gerichtet, und die Wissenschaft ist ihm nur ein Mittel zur Förderung wirtschaftlicher Zwecke. Gemeinschaftserlebnisse bzw. -betätigungen ganz verschiedener Art

Digitized by Google

greifen hier motivierend ineinander. Natürlich sind dabei motivierendes wie motiviertes Erlebnis durch individuelle Erlebnisse konstituiert, und auch die Motivation selbst hat ihren »Ursprung« im individuellen Erleben. Aber die Motivation der Gemeinschaftserlebnisse und die der sie konstituierenden Einzelerlebnisse fällt doch nicht ohne weiteres zusammen. Ich kann wissenschaftlich arbeiten als Glied und im Dienst meines Volkes, zur Förderung der deutschen Wissenschaft. Aber die Motive, die mich dabei leiten, können ganz andere sein als die im deutschen Wissenschaftsbetrieb herrschenden, ich könnte mich mit meiner Motivation als außerhalb der Gemeinschaft stehend fühlen und auf ihre Motivationen keinen Einfluß haben. Ich treibe z. B. Naturwissenschaft, weil mich die erkenntnismäßige Durchdringung der Natur als solche reizt, während »man« in Deutschland vielleicht Naturwissenschaft treibt, um die Technik auf eine höhere Stufe zu heben. Mit meiner Forschung reihe ich mich der gemeinsamen Forschertätigkeit ein, aber mit meinem treibenden Motiv stehe ich allein. Welche Motive im Gemeinschaftsleben herrschend werden und welche sozusagen unter den Tisch fallen, das werden wir erst verstehen lernen, wenn wir die Struktur der Gemeinschaft selbst studieren. Zunächst halten wir fest, daß nicht nur Gemeinschaftserlebnisse einer Gattung motivierend ineinandergreifen und komplexe Einheiten bilden, sondern daß alle Lebensregungen der Gemeinschaft ihrem Sinne nach in den mannigfachsten Beziehungen stehen und zur Einheit verwachsen.

c) Kausalität. Indem Sinnzusammenhänge erlebt werden, gehen sie in ein ihnen fremdes Medium ein, sie treten unter eine andere Gesetzlichkeit als die des reinen Sinnes, und damit ein Motiv wirksam werden könne, müssen noch andere Bedingungen erfüllt sein als das Vorhandensein eben dieses Motivs. Kraft seines Sinnesgehalts allein treibt es nicht das Erlebnis hervor, das es seinem Sinne nach motivieren kann oder muß. Wir haben beim Studium des individuellen Erlebens gesehen, daß das geistige Leben intensiv genug sein muß, um den Forderungen der Sinnesgehalte nachzukommen, und wir haben gefunden, daß seine »Lebendigkeit« aus verschiedenen Quellen gespeist wird: von den Triebkräften, die von den Motiven ausgehen, und von der Lebenskraft des psychischen Individuums, dessen Leben es ist.

Wir müssen nun untersuchen, ob es auch im Gemeinschaftsleben analoge Phänomene gibt, wie sie uns im individuellen Leben zur Bekundung einer den Lebensstrom regulierenden Lebenskraft wurden;

Digitized by Google

m. a. W., ob es auch im Erlebnisstrom der Gemeinschaft eine kausale Verknüpfung gibt. Da ist zunächst die Frage, ob diejenige Erlebnisschicht, von der die kausale Beeinflussung des gesamten Erlebens ausläuft, die Schicht der »Lebensgefühle«, sich im Gemeinschaftserlebnisstrom auch vorfindet, ob Frische, Mattigkeit, »Nervosität« u. dgl. als Gemeinschaftserlebnisse auftreten können. Voraussetzung dafür, daß sich solche Zuständlichkeiten als Gemeinschaftserlebnisse konstituieren können, ist die Möglichkeit ihres Übergreifens von einem Individuum auf das andere, und diese Möglichkeit muß uns darum an erster Stelle beschäftigen. Wir betrachten z. B. folgenden Fall: ich bin von anstrengender Tagesarbeit ermüdet und habe den Eindruck, daß ich heute zu gar nichts mehr fähig bin. Da kommt ein Freund zu mir herein, der noch ganz frisch ist, er trägt mir ein Problem vor, das ihn gerade beschäftigt, und bald sind wir mitten in der lebhaftesten Debatte und von meiner Müdigkeit spüre ich nichts mehr. Es bestehen hierbei verschiedene Möglichkeiten: das Problem kann verlockend sein und kann selbst die belebende Wirkung ausüben, die die Müdigkeit überwindet und die geistige Tätigkeit wieder in Gang bringt. Es ist aber auch möglich, daß mich das Problem ganz kalt läßt, solange ich mir selbst überlassen bleibe, daß ich seine Gewichtigkeit gar nicht lebendig zu fühlen vermag und daß ich erst unter dem Einfluß der fremden geistigen Frische dazu fähig werde. – Es ist fraglich, ob ich die Frische des andern erfaßt haben muß, damit sie mich ergreifen könne. Beides ist jedenfalls nicht identisch, es gehört aber auch nicht einmal notwendig zusammen. Ich kann die fremde Frische gegeben haben, ohne im mindesten von ihr erfaßt zu werden, meine eigene Mattigkeit und das Gefühl des Nicht-Mitkönnens können geradezu im quälenden Gegensatz dazu stehen. Kann ich aber auch umgekehrt davon erfaßt werden, ohne daß sie mir irgendwie gegeben ist? Es scheint *nicht* erforderlich, daß mir die fremde Zuständlichkeit zum *Gegenstand* wird, d. h. daß ich speziell darauf gerichtet bin und sie klar erfasse. Man wird sogar sagen können, daß solches Erfassen in Fällen, wo es zur »Ansteckung« kommt, in der Regel nicht vorliegt, und daß es da, wo es vorliegt, zur Ansteckung nicht zu kommen pflegt. Aber einen gewissen »Eindruck« muß ich doch wohl haben, um angesteckt werden zu können. Es ist auffallend, wie stark die sinnliche Gegenwart als Bedingung der Ansteckung ins Gewicht fällt. Das bloße Wissen darum etwa, daß mein Freund jetzt in seinem Studierzimmer eifrig bei der Arbeit sitzt, vielleicht gar mit demselben Problem beschäftigt,

Digitized by Google

vor dem ich gerade die Waffen strecke, weil ich mich nicht mehr frisch genug fühle, es in Angriff zu nehmen, übt nicht die mindeste belebende Wirkung auf mich aus. Wenn ich ihn aber unmittelbar vor mir habe und die geistige Frische »spüre«, von der ich vorher nur wußte, fühle ich mich mit davon ergriffen. Was bedeutet nun dieses »Spüren«? Wenn ich die Frische des andern wahrnehme, so ist sie mir im Blick seiner Augen, im Klang seiner Stimme, im Tempo seiner Rede und seiner Bewegungen gegeben. Die Wahrnehmung des »Äußeren«, das mir die innere Zuständlichkeit vermittelt, ist fundiert auf gewisse ichfremde Sinnesdaten. Es scheint nun, daß bei der Erfassung der fremden Ichzuständlichkeiten – ähnlich wie bei der Erfassung von Werten, die wir früher besprachen – mit den ichfremden Daten vereint ichliche Daten auftreten, die eine doppelte Bedeutung gewinnen können: sie geben einmal das Fundament ab für die Wahrnehmung »innerer« Zuständlichkeiten, die mit dem »äußerlich« wahrgenommenen Gegenstande, dem fremden Leibe, mitwahrgenommen werden und mit ihm die Einheit eines Gegenstandes, das fremde Subjekt aufbauen; und sie sind andererseits zugleich das Fundament für eigene Ichzuständlichkeiten. Dieselben ichlichen Daten, die mich fremde Frische spüren lassen, wären demnach geeignet, in mir selbst Frische auftreten zu lassen. Nach dem, was wir früher über das Verhältnis von Werterfassen und Gefühlsreaktion feststellten, wäre es nun auch verständlich, wenn sich je nach der Hingabe des Subjekts an die eine oder andere mögliche Richtung des Erlebens die Erfassung der fremden Zuständlichkeit oder die entsprechende eigene Zuständlichkeit einstellte. Es kann aber auch geschehen, daß beide Möglichkeiten zugleich realisiert sind, und daß wir dabei das Erlebnis des Erfülltwerdens von der fremden Frische, ihres Überströmens auf uns, haben. (Wenn zunächst nur die eigene Zuständlichkeit sich einstellt, so kann sie – auf Grund des bekannten Zusammenhangs zwischen eigenen und fremden Lebenszuständlichkeiten – als Basis einer Folgerung dienen, mittels deren wir das Vorhandensein der betreffenden Zuständlichkeit beim andern erschließen. Ein Spezialfall im Bereich der Erkenntnis des fremden Innenlebens, der von gewissen Theorien fälschlich zum Grundfall gestempelt worden ist.) Dieses »Einströmen« erinnert uns wiederum an das Erleben von Werten, von denen auch eine belebende Wirkung auf das Subjekt ausgeht, die ihm frische Triebkräfte zuführen.

Wenn wir die Bedeutung der sinnlichen Gegenwart für das Zustandekommen der »Ansteckung« hervorheben, so muß doch anderer-

Digitized by Google

seits betont werden, daß sie nicht condicio sine qua non ist; daß ich auf andere Weise von fremdem geistigem Leben mitgerissen werden kann. Es ist möglich, daß ich z. B. durch die Lektüre eines Buches »neu belebt« und zu eigener Geistestätigkeit angetrieben werde. Von den sinnlich wahrgenommenen Druckzeichen auf dem Papier geht die belebende Wirkung sicherlich nicht aus; aber die Gedankengänge, in die ich mittels dieser Zeichen eindringe, können einen Schwung und Rhythmus haben, der unmittelbarer Ausfluß geistiger Kraft und Frische ist. Und wenn ich, von den Worten geleitet, im Verstehen die fremden Gedankengänge Schritt für Schritt nachvollziehe, so »spüre« ich die Frische: sie kann mir einerseits als Eigentümlichkeit des fremden geistigen Tuns entgegentreten, sie kann aber auch sich meiner selbst bemächtigen. (Dabei spielt der Bedeutungsgehalt der Worte keine Rolle; wenn von ihm belebende Wirkungen ausgehen – was ja durchaus möglich ist –, so sind das Einflüsse, die mit der fremden Subjektivität nichts zu tun haben oder nichts zu tun haben müssen.)

Zwischen dem Angestecktwerden von einer fremden Lebenszuständlichkeit und dem echten Übergreifen des kausalen Geschehens von dem einen Individuum auf das andere, das ein »gemeinschaftliches« Lebensgefühl möglich macht, stellt sich bei näherer Analyse ein wesentlicher Unterschied heraus. Der Untersuchung dieser Verhältnisse ist die folgende Betrachtung gewidmet, die uns zugleich höchst bedeutsame Ausblicke auf die Struktur der überindividuellen psychischen Realitäten eröffnet.

Exkurs über psychische Ansteckung.

Voraussetzung der »psychischen Ansteckung«, so sagten wir, ist es, daß ein Individuum das Vorhandensein anderer und ihre psychischen Zuständlichkeiten »spüren« kann. Die Frage ist: 1. ob dieses Spüren eine geistige Funktion ist und 2. wenn dies der Fall ist, ob man den Tieren, bei denen wir Phänomene der Ansteckung und überindividuelle psychische Realitäten zu finden glauben, ein geistiges Leben zusprechen soll oder ob es sich nur scheinbar um übergreifende psychische Zusammenhänge handelt. Denkbar wäre es zunächst, daß es sich beim Verhalten einer Herde, eines Bienenschwarms u. dgl., die uns als etwas Einheitliches anmuten, nur um eine gleichförmige Reaktion auf denselben Reiz handelte, um eine Reaktion also, die nicht nur keine gemeinsame wäre, sondern bei der das eine Individuum von dem andern in seinem Verhalten

Digitized by Google

auch nicht einmal beeinflußt wäre. Wir hätten dann nur für den äußeren Anblick eine Gruppe – von innen gesehen löste sie sich in isolierte Individuen auf. Von Ansteckung könnte dann überhaupt nicht die Rede sein. Diese Deutung mag in manchen Fällen zutreffen, aber sie widerspricht doch dem Phänomen, wie wir es in vielen Fällen in aller Klarheit vor uns haben: daß das Verhalten der Individuen in einem inneren Zusammenhang steht und durch wechselseitige Beeinflussung zustande kommt; daß die Herde dem Leittier nachfolgt, daß ihre Ängstlichkeit in Gefahr durch die gegenseitige Ansteckung gesteigert wird usw. – Eine zweite Möglichkeit wäre: die Ansteckung selbst unangefochten zu lassen, aber ihren psychischen Charakter zu bestreiten. Man könnte versuchen, den Vorgang als einen rein physischen bzw. physiologischen zu interpretieren.[1]) Hier wäre zunächst einmal zu untersuchen, was unter »rein physiologischen« Vorgängen zu verstehen ist und wie es mit der Ausschaltung alles Psychischen dabei steht.[2]) Im übrigen scheitert auch diese Deutung an dem in vielen Fällen sich unmittelbar aufdrängenden Phänomen, daß es sich um psychische Zusammenhänge handelt. Die Angst, die sich in den tierischen Ausdrucksbewegungen unzweideutig ausspricht, ist eine psychische Zuständlichkeit und ihre Fortpflanzung zeugt von einer übergreifenden psychischen Realität. Wir können also nicht umhin, auch beim Tierreich von einem überindividuellen psychischen Zusammenhang zu sprechen, der eine Mehrheit von Individuen miteinander verbindet. – Wie verträgt sich nun damit die These, daß das Übergreifen der psychischen Zuständlichkeiten eine geistige Funktion zur Voraussetzung habe? Mögen wir auch bei gewissen höheren Tieren vor der Annahme eines geistigen Lebens nicht zurückschrecken, so erscheint sie doch bei den niederen Tieren – und zwar auch bei solchen, die Phänomene der Ansteckung zeigen – durch nichts phänomenal gerechtfertigt, sie wäre eine pure Konstruktion. – Die erste Frage, die wir aufwarfen, bedarf also gründlichster Prüfung. Als Kennzeichen der geistigen Auffassung sehen wir es an, daß das Subjekt aus sich herausgeht, der Welt gegenübertritt und sie mit dem Geiste entgegennimmt. Nehmen wir einmal an, daß wir die »Fühler« unserers Geistes ganz eingezogen und uns

1) Vgl. die Theorie von A. Bethe (Arch. f. d. ges. Physiologie, Bd. 70, 1898), welcher annimmt, daß »die ganze Gruppe der wirbellosen Tiere ein reines Reflexleben« führe und »rein mechanisch alle die oft so vernunftgemäß erscheinenden Tätigkeiten ausübe« (98).

2) Vgl. Seite 161 ff.

Digitized by Google

im Bereiche unſeres Eigenſeins eingekapſelt haben, ſo hört die Welt auf, für uns wahrgenommene, erfaßte, erkannte Welt zu ſein. Es fehlt jede Art geiſtiger Berührung mit ihr. Iſt damit aber jegliche Berührung überhaupt geſchwunden? Lebt das pſychiſche Individuum nun völlig ohne Zuſammenhang mit der Welt? Offenbar nicht. Es gibt ein Eindringen in die Subjektivität und entſprechend ein Berührtwerden von außen her, das von geiſtiger Entgegennahme ſpezifiſch verſchieden iſt. Derart iſt die »Reizung« durch Sinneseindrücke, wenn die »Sinne« nicht mehr als Aufnahmeſtellen ſinnfälliger Beſtände vom Geiſte aufgeſtellt ſind.[1]) H. Conrad-Martius hat einen prinzipiellen Unterſchied im Gebiet der Sinnlichkeit herausgeſtellt: zwiſchen dem ſinnfällig Erſcheinenden, das ſich immer von ſich aus darbietet, immer gegenſtändlich, diſtanzhaft erſcheint und andererſeits eine Geöffnetheit des Geiſtes und beſondere präformierte Aufnahmeſtellen des Geiſtes, die »geiſtigen Sinne« vorausſetzt — und dem empfindungsmäßig Gegebenen, bei dem eine Zweiheit von aufnehmendem Sinn und ihn füllenden Beſtand nicht feſtzuſtellen iſt. Dieſer Unterſchied ſoll auch dann beſtehen bleiben, wenn der Geiſt ſich nicht mehr in die Sinne »hineinbegibt« und ihre Beſtände entgegennimmt, ſondern wenn die Aufnahme eine ſtarre und tote iſt. Der Geiſt bleibe dann immer noch Schauplatz des Geſchehens, da die »geiſtigen Sinne« — Geſicht und Gehör — notwendig einem geiſtigen Ich angehören. Von der echten Empfindungsgegebenheit dagegen heißt es, daß ſie dem Ich nicht als geiſtigem, ſondern als leiblichem zuteil werde und kein Bewußtſein der Empfindungen in ſich ſchließe. In dieſem Punkte ſcheint mir die Scheidung, die ſonſt in völliger Klarheit herausgearbeitet iſt, zu ſchroff und nicht ganz einwandfrei orientiert. Eine Trennung der Sinnesgebiete in »geiſtige« und »leibliche« geht m. E. nicht an: darum nicht, weil auch das empfindungsmäßig Gegebene nicht prinzipiell leibgebunden iſt (obwohl wir es ſtets am Leibe vorfinden) und andererſeits Sinnesdaten der ſogenannten »geiſtigen« Sinne auftreten können ohne jede Beteiligung des Geiſtes. Auf die erſte Frage, die Ablösbarkeit der Empfindungsgegebenheit von der Leiblichkeit, brauchen wir in unſerem Zuſammenhange nicht einzugehen. Es iſt an dieſer Stelle nur zu betonen, daß auch Geſichts- und Gehörsdaten den ſpezifiſchen »Reiz«-Charakter annehmen können: ſie können in die Subjektivität

1) Vgl. hierzu H. Conrad-Martius: Zur Ontologie und Erſcheinungslehre der realen Außenwelt, Kap. II »Sinnliche Gegebenheit. Empfindung und Erſcheinung«.

Digitized by Google

eindringen, ohne daß das Subjekt »aus sich herausgeht«, es kann eine Änderung in den betreffenden »Feldern« gespürt werden, ohne eine transzendierende Deutung zu erfahren, ohne daß eine geistige Funktion im Spiel ist. Zu solchem Spüren gehört ein Bewußthaben (in unserem Sinne von »Bewußtsein«). Für das Subjekt dieses Bewußtseins besteht keine Verbindung zwischen seinem »Eindruck« und einem äußeren Objekt; diese Verbindung kann nur durch ein geistiges Subjekt hergestellt bzw. entdeckt werden, dem das gereizte psychische Individuum und das Reiz-Objekt in gleicher Weise zugänglich sind. Den Zugang gewährt nicht eine äußere Kausalbetrachtung, die zwischen Objekt und Subjekt einen physischen Kausalzusammenhang konstruiert, ohne irgendwelche Evidenz dafür in Anspruch nehmen zu können. Das Bedingtsein von außen her muß erlebt bzw. nacherlebt sein, und in solchen erlebten Zusammenhängen gründet Sinn und Möglichkeit aller psychophysischen bzw. physiopsychischen »Kausalerklärung«. Der Zusammenhang ist nicht gegeben, wenn die sinnlichen Daten distanzhaft, in gegenständliche Form gebunden, erscheinen. Dann ist nur ein Gegenüber von Subjekt und Objekt, keine »Einwirkung« erlebt. Ebensowenig — so sahen wir — kann von einem erlebten Zusammenhang die Rede sein, wo pure Sinnesdaten ohne Richtung auf einen Gegenstand erlebt sind. Es gibt aber Zwitterfälle, in denen beides stattfindet: ein gegenständliches Erfassen und ein Gereiztwerden der eigenen Sinnlichkeit. Ich sehe etwa einen Lichtschimmer und spüre zugleich einen Lichtreiz: dann nehme ich den Reiz als von dem objektiven Lichtschein herkommend. Diese Auffassung gründet nicht in dem Wissen um einen objektiven Kausalzusammenhang, sondern bildet umgekehrt den ursprünglichen Ausgangspunkt für das Suchen nach einem solchen objektiven Zusammenhang. Sie bildet zugleich den Ausgangspunkt für die Auffassung aller »Reize« als »von außen her« kommend. Diese Auffassung lebt auch in dem einfühlungsmäßigen Erfassen eines Reizvorgangs bei einem psychischen Individuum, das selbst einer solchen Auffassung nicht fähig ist. Ihm selbst schreiben wir nur das pure sinnliche Erlebnis zu, aber wir betrachten es als von außen her bedingt, als hervorgerufen durch ein äußeres Objekt, das wir evtl. mit wahrnehmen.

So haben wir als erstes festgestellt, daß es sinnliche Erlebnisse, und zwar von der Außenwelt hervorgerufene gibt, in denen keine geistige Funktion waltet. Als nächstes müssen wir zu verstehen suchen, was »Reaktion« auf einen »Reiz« ist, bzw. welche Reaktionen auf

Digitized by Google

ſolche Reize möglich ſind. Wenn ich, von einem Lichtſchein »geblendet«, die Augen ſchließe oder den Kopf abwende, ſo geſchieht das in der Regel »rein reflektoriſch«, wie man zu ſagen pflegt. Was dieſes »rein reflektoriſch« bedeutet, iſt noch zu unterſuchen. Es heißt zunächſt — und damit können wir uns durchaus einverſtanden erklären — daß die Bewegung nicht als zweckbewußte Handlung aus der Wahrnehmung des Lichtſcheins und der Erkenntnis, daß die Blendung von ihm herrührt, hervorgeht. Sie iſt auch möglich, wenn der Lichtſchein gar nicht wahrgenommen, wenn nur der Reiz empfunden iſt. Das »rein reflektoriſch« beſagt aber im Munde des Naturwiſſenſchaftlers mehr. Wenn Bethe den Nachweis führen will, daß die wirbelloſen Tiere ſämtlich bloße »Reflexmaſchinen« ſeien, ſo ſoll damit zugleich gezeigt werden, daß hier von einem pſychiſchen Leben gar nicht die Rede ſein könne. Alle Betätigungen dieſer Individuen ſollen ſich reſtlos in eine Reihe von mechaniſchen evtl. chemiſchen — jedenfalls rein phyſiſchen — Vorgängen auflöſen laſſen. Faßt man »Reflex« auf dieſe Weiſe, ſo wird der Sinn von »Reiz« und »Reaktion« damit völlig aufgehoben. Reaktion iſt allemal die »Antwort« eines in ſich beſchloſſenen Eigenſeins auf einen äußeren Eingriff. »Antwort« iſt dabei nicht im Sinne geiſtiger Spontaneität gemeint, ſondern als ein im inneren Sein des »gereizten« Individuums gründendes Verhalten. Reiz und Reaktion ſind immer Spiel und Gegenſpiel, von verſchiedenen Zentren ausgehend, ſie ordnen ſich nicht einer einzigen Geſchehensreihe ein wie Urſache und Wirkung. Will man »Reflexe« als rein phyſiſche Vorgänge im Körper lebender Individuen nehmen, ſo muß man Reflexe und Reaktionen durchaus ſcheiden. Eine »Rückführung« von Reaktionen auf Reflexe im Sinne rein mechaniſcher oder chemiſcher Vorgänge iſt prinzipiell unmöglich. Es kann ſich im einzelnen Fall herausſtellen, daß etwas, was man für eine Reaktion gehalten hat, in Wahrheit keine iſt. Niemals aber kann es gelingen zu zeigen, daß Reaktionen überhaupt nichts anderes ſind als Reflexe.[1])

1) Da ſehr vieles, was unter dem Titel »Reflex« bekannt iſt, als Reaktion in unſerem Sinne angeſprochen werden muß, wird es gut ſein, den Terminus Reflex nicht für das rein mechaniſch Erklärbare feſtzulegen. In dieſem Punkte iſt Bethes Kritiker E. Wasmann ihm zu weit entgegengekommen (Die pſychiſchen Fähigkeiten der Ameiſen, Stuttgart 1909). Er betont ſehr richtig, daß Bethe das weite Gebiet des Inſtinktiven überſehen hat, das zwiſchen Intelligenz und phyſiſcher Reflextätigkeit liegt. Aber in der Entgegenſetzung von »Inſtinktivem« und »Reflektoriſchem« faßt er das Gebiet des rein mechaniſch bzw. phyſiſch Erklärbaren zu weit.

Digitized by Google

Im Gebiet der Reaktionen selbst ist nun eine grundsätzliche Scheidung zu machen. Es gibt lebende Organismen und Lebensvorgänge, bei denen nichts Psychisches mit im Spiel ist. Von allem spezifisch Leiblichen aber gilt bereits, daß es eine psychische Seite hat. Es ist, wenn auch nicht immer von Psychischem geleitet, so doch gespürt oder mindestens spürbar und damit zugleich vom Psychischen beeinflußbar. Jede Leibesbewegung ist mit einer Änderung im Empfindungsbestande verbunden und kann durch eine Empfindung bzw. ein sinnliches Gefühl ausgelöst sein oder, falls sie auf rein mechanischem Wege eingeleitet wurde, (als »passive« Bewegung) auf die Empfindungen hin, die sie hervorruft, in ihrem rein mechanischen Ablauf gehemmt werden.

In unserem Zusammenhange kommt es weniger auf die Abgrenzung der psychischen Reaktionen nach »unten« hin an – gegen die rein mechanischen oder die reinen Lebensvorgänge –, als auf die Frage, welche Reaktionen ohne Mitwirkung einer geistigen Tätigkeit möglich sind. Bewegungen können rein empfindungsmäßig ausgelöst sein. Aber können wir solche Bewegungen in Beziehung bringen zu dem Objekt, von dem der »Reiz« ausgeht? Objektiv liegt natürlich ein Zweckzusammenhang vor, wenn ich vom Lichtschein geblendet die Augen schließe: die Bewegung »dient dazu«, mich vor dem Geblendetwerden zu schützen. Aber der Zweck ist der »instinktiven« Bewegung nicht immanent, es lebt darin kein Abzielen auf oder gegen das Reizobjekt, das ja als solches gar nicht aufgefaßt war. Auf diese Weise ist wohl auch eine Betätigung an Gegenständen möglich, ohne daß eine Gegenstandserfassung vorliegt: wenn der Säugling den Finger ergreift und festhält, den man ihm hinstreckt, sowie bei gewissen tierischen Spielen oder auch zweckmäßigen Leistungen haben wir eine Reihe von Tätigkeiten, die alle ihre psychische Seite haben, aber keinerlei geistiges Tun einschließen. Überall dagegen, wo eine zielgerichtete Tätigkeit vorliegt – Abwehr einer Gefahr mit der spezifischen Richtung dagegen, Belauern einer Beute u. dgl. –, da ist auch eine echte Auffassung dessen, worauf oder wogegen sich die Tätigkeit richtet, vorausgesetzt: im »Reiz« wie in der »Reaktion« walten hier geistige Funktionen. Man könnte danach im Tierreich sehr weitgehend »niedere« geistige Funktionen annehmen, ohne den Tieren das zuzuschreiben, was Wasmann unter dem Titel »Intelligenz« zusammenfaßt und ihnen wohl mit Recht samt und sonders abspricht: die Fähigkeit des abstrakten Denkens und logischen Schließens; man wird m. E. weiter gehen müssen und

Digitized by Google

den ganzen Umkreis der »freien Geistigkeit«, d. h. alles das, was wir als »willentliche« Akte charakterisierten, prinzipiell aus dem Bereich des tierischen Seelenlebens auszuschließen haben. Im einzelnen Falle die Grenze zu ziehen und festzustellen, wo geistige Funktionen und wo ein bloßes Reagieren auf sinnliche Reize vorliegt – das muß dem empirischen Forscher, dem Zoologen und vergleichenden Psychologen überlassen bleiben, der das nötige Beobachtungsmaterial zur Verfügung hat.

Wir gehen nun zu den Fragen über, die für unser Thema von Wichtigkeit sind. Zunächst: gibt es ein Berührtwerden von fremdem psychischen Leben und ein Reagieren darauf nach Art der Reaktion auf sinnliche Reize, ohne Mitwirken einer geistigen Funktion? Es scheint, als hätten wir etwas derart in den Vorgängen, die man als »unwillkürliche« oder »instinktive« Nachahmung bezeichnet. Es wird unter diesem Titel allerdings Verschiedenes zusammengefaßt, was getrennt untersucht werden muß: 1. das Mitmachen von fremden Bewegungen, die nicht den Wert von Ausdruckserscheinungen haben; 2. das Mitmachen von fremden Ausdruckserscheinungen; 3. das Ergriffenwerden von fremden psychischen Zuständen, das mit einem Nachahmen der Ausdruckserscheinungen, in denen sie sich kundgeben, verbunden ist.

Den ersten Fall veranschaulicht uns die Herde, die dem Leittier folgt oder überhaupt die Bewegungen nachahmt, die ein Tier zunächst von sich aus ausführt. Zur Analyse wollen wir versuchen, Fälle heranzuziehen, in denen wir selbst in analoger Weise von fremdem Verhalten »geleitet« werden. Verschiedenes kommt dabei in Betracht. Wenn von spielenden Kindern eines ein »Kunststück«, einen Sprung o. dgl. vormacht, und die anderen es ihm nachtun, so erweckt das Bild der fremden Bewegung das Streben, sie selbst auszuführen, und dieses Streben setzt sich in ein Tun um. Es handelt sich hier um Verhältnisse, die ins Gebiet der verständlichen Motivation gehören. Halten wir daneben das berühmte Akrobatenbeispiel von Th. Lipps: der Akrobat auf der Bühne führt seine Künste vor, und der Zuschauer ahmt alle seine Bewegungen »innerlich«, z. T. aber auch äußerlich nach. Die Verhältnisse liegen offenbar hier anders als bei dem anderen Beispiel. In beiden Fällen liegt eine Wahrnehmung der fremden Bewegung vor, und zwar eine aufmerksame mit spezifischer Richtung auf dieses Gegenständliche. Aber die nachahmende Bewegung ist hier nicht wie dort Ziel eines durch die Wahrnehmung ausgelösten Strebens (es kann wohl

Digitized by Google

gelegentlich auch nebenher ein solches Streben auftreten, das gehört aber nicht zum typischen Verlauf, wie er uns vorschwebt), sie ist keine spontane Nachbildung des wahrgenommenen Vorbildes, sondern ein triebhaftes Tun, das wohl objektiv das wahrgenommene Tun nachbildet; aber im nachahmenden Tun selbst wird dieses nicht als nachahmendes erlebt. Dieses triebhafte Tun ist kein »unbewußtes« – wenn wir »Bewußtsein« in der früher festgelegten spezifischen Bedeutung eines konstitutiven Moments der Erlebnisse nehmen –, sondern bewußt wie jedes Erlebnis. Wenn man sagt, daß es »nicht zum Bewußtsein kommt« oder »erst nachträglich zum Bewußtsein kommt«, so kann dies nur den Sinn haben, daß es erst nachträglich bemerkt und als das, was es ist, aufgefaßt wird. In solcher nachträglichen Betrachtung kann dann auch der Zusammenhang mit dem sogenannten »Vorbild« aufgedeckt werden. Es fragt sich nun, welcher Art dieser ursprüngliche Zusammenhang ist. Ist die triebhafte oder »instinktive« Nachahmung, die eigentlich keine Nachahmung ist, durch die aufmerksame Wahrnehmung der fremden Bewegung, mit der sie Hand in Hand geht, ausgelöst? Ich möchte diese Frage verneinen. Es scheint mir, daß die Verhältnisse hier analog liegen, wie bei dem wahrgenommenen Lichtschein und dem zugleich empfundenen Lichtreiz, der mich »zur Abwehr« die Augen schließen läßt. Ich empfange von der Bewegung, die ich wahrnehme, einen »Eindruck«, der als »Reiz« die nachahmende Bewegung auslöst. Und ich kann einen solchen Eindruck auch empfangen, ohne daß die entsprechende Wahrnehmung stattfindet. Die Wahrnehmung und das evtl. dadurch motivierte zielgerichtete Streben sind geistige Funktionen. Der Eindruck und das durch ihn ausgelöste triebhafte Tun sind ungeistiger Natur. Welchem Typus das Tierbeispiel zuzuweisen ist, von dem wir ausgingen, möchte ich dahingestellt lassen. Es genügt für uns zu wissen, daß es eine Beeinflussung eines psychischen Individuums durch das Verhalten eines anderen gibt, die keine geistige Funktion erfordert.

Es muß nun untersucht werden, wie es in den anderen Fällen steht, die wir zur Diskussion stellten: der Nachahmung von Ausdruckserscheinungen mit oder ohne gleichzeitige »psychische Ansteckung«. Zunächst können wir soviel sagen: wenn eine Nachahmung von Ausdruckserscheinungen stattfindet, ohne daß ihre Bedeutung erfaßt ist – das ist etwa der Fall bei Kindern, die das ihnen unverständliche erregte Mienenspiel von Erwachsenen mitmachen –, so ist die Sachlage keine andere als die vorher be-

Digitized by Google

ſprochene. Werden die Ausdruckserſcheinungen verſtanden und nachgeahmt, ohne daß ſich den Nachahmenden die entſprechenden pſychiſchen Zuſtändlichkeiten mitteilen, ſo dürfen wir wohl ſagen, daß neben der verſtändnisvollen Betrachtung der fremden Miene oder Gebärde die Auslöſung der Nachahmung durch den »Reiz«, der von ihr ausgeht, einhergeht. — Eine weitere Frage iſt die, ob eine Übertragung der pſychiſchen Zuſtändlichkeiten ohne Verſtändnis der Ausdruckserſcheinungen, in denen ſie ſich ausſpricht, möglich und wie ſie zu deuten iſt. Es wären dies die Fälle, die man wohl unter dem Titel »verſtändnisfreie Anſteckung« zunächſt im Auge hat. Ein Beiſpiel dafür hätten wir an einem Kinde, das durch das Lachen oder Weinen eines andern zum Lachen oder Weinen gebracht und zugleich von Luſtigkeit oder Betrübnis erfüllt würde, ohne zu erfaſſen, daß das andere, von dem die Anſteckung ausgeht, luſtig oder traurig iſt. Ehe wir entſcheiden, ob dergleichen möglich iſt, müſſen wir zwei Möglichkeiten bedenken, mit denen die in Frage ſtehende leicht verwechſelt werden kann: das bereits erwähnte bloße Mitmachen der Ausdruckserſcheinungen, des Lachens und Weinens wird natürlich häufig vom Beobachter als Ausdruck der entſprechenden Zuſtändlichkeiten genommen werden, auch wenn ſie tatſächlich nicht vorhanden ſind. Andererſeits iſt man verſucht, von »Verſtändnisloſigkeit« zu ſprechen, wo das »angeſteckte« Individuum nur nicht die volle Bedeutung der Zuſtändlichkeit, von der es ergriffen iſt, ermeſſen kann. Wenn ein Kind weint, weil es ſeine Mutter weinen ſieht, ſo mag es das Leid, um das es ſich handelt, nicht nachfühlen können, d. h. kein Verſtändnis für ſeine Motivationsgrundlagen haben; es iſt aber ſehr wohl möglich, daß es die Tränen als Ausdruck des Leides »verſteht« und von dem Vorhandenſein des Leides, von dem es ergriffen wird, Kenntnis nimmt. Die Gefahr ſolcher Verwechſlungen im einzelnen Falle zugegeben, müſſen wir doch an der prinzipiellen Möglichkeit einer »verſtändnisfreien« Anſteckung feſthalten. Wenn wir in eine depreſſive Stimmung geraten, ohne zu wiſſen, »wie wir dazu kommen«, und erſt nachträglich evtl. die ſeeliſche Verfaſſung unſerer Umgebung gewahren, die den Herd der Anſteckung bildete, ſo haben wir den Typus einer verſtändnisfreien Anſteckung. — Das Ergriffenwerden von einer fremden pſychiſchen Zuſtändlichkeit iſt eine andere Art der Reaktion auf einen empfangenen Eindruck, als wir ſie bisher kennen lernten. Dieſe Zuſtändlichkeit wird ja nicht »vollzogen« wie das Tun, das in der Nachahmung liegt, ſondern ergreift von dem emp-

Digitized by Google

fänglichen Subjekt Besitz, greift von einem Individuum auf das andere über. Es ist die Frage, ob dieses Übergreifen daran gebunden ist, daß das angesteckte Individuum einen Eindruck von der fremden Ausdruckserscheinung empfängt. Keinesfalls ist das Ergriffenwerden von der psychischen Zuständlichkeit Antwort auf den Reiz, den die bloße äußere Erscheinung ausübt, in der sie sich ausspricht. Doch ist es wohl nicht möglich, daß eine psychische Zuständlichkeit übergreift, ohne sich irgendwie zu »äußern«. Es muß nur dieser äußeren Erscheinung etwas anhaften, was *mehr* ist als äußere Erscheinung und in den anderen Individuen einen Eindruck erweckt, der sich in die entsprechende Zuständlichkeit selbst umsetzt. – Was die Nachahmung der fremden Ausdruckserscheinung im Falle der Ansteckung durch die ausgedrückte Zuständlichkeit angeht, so kann sie neben der Ansteckung einhergehen als selbständige Reaktion auf den Reiz, der von der fremden Ausdruckserscheinung ausgeht; es ist aber auch möglich, daß sie aus der Zuständlichkeit, die durch Ansteckung erworben wurde, als *ihr* Ausdruck hervorgeht: in diesem Fall liegt eigentlich keine Nachahmung mehr vor, sondern ein echter ursprünglicher Ausdruck. Das *Verständnis* fremder Ausdruckserscheinungen steht unabhängig neben der Ansteckung. Es ist Verständnis möglich ohne Ansteckung, es kann aber auch neben dem Akt des Verstehens ein Prozeß der Ansteckung einhergehen. Während der Ausgangspunkt für die Ansteckung der Eindruck ist, den ein Individuum von einer fremden Ausdruckserscheinung und der zugehörigen Zuständlichkeit empfängt, besteht das Verständnis darin, daß die äußere Erscheinung als Ausdruck der inneren Zuständlichkeit aufgefaßt oder doch mittels der äußeren Erscheinung erfaßt wird (was möglich ist, ohne daß ein geistiger Blick auf der äußeren Erscheinung ruht); keinesfalls ist es ohne eine geistige Funktion denkbar. Psychische Ansteckung dagegen ist auch möglich, wo kein geistiges Leben vorliegt.

Im Gegensatz zum Ergriffenwerden durch fremde innere Zuständlichkeiten sind die Stellungnahmen, die wir gelegentlich auch als »Antwortreaktionen« bezeichnen – Vertrauen, Dankbarkeit, Zuneigung u. dgl. –, ebenso wie alles echte Nach- und Mitfühlen fremder Erlebnisse nur auf Grund eines Erfassens dieser Erlebnisse möglich. Wie wir es früher bei den zielgerichteten Tätigkeiten sahen, so ist auch hier »Reiz« wie »Reaktion« ein geistiges Tun.

Die letzten Betrachtungen haben uns gelehrt, daß es Einwirkungen eines psychischen Individuums auf ein anderes gibt, ohne

Digitized by Google

daß irgendwelche geistige Funktion im Spiele ist. Was dadurch ermöglicht wird, ist eine Abwandlung des Verhaltens eines Individuums unter dem Einfluß eines andern, eine Gleichförmigkeit im Verhalten einer Reihe von Individuen, die sich gegenseitig beeinflussen, schließlich ein Ineinandergreifen von Tätigkeiten verschiedener Individuen, das objektiv einem Zwecke dient. Nicht möglich ist ohne geistige Aktivität ein Stellungnehmen der Individuen zueinander, eine Verständigung und damit ein planmäßiges Zusammenwirken, endlich ein gemeinsames Verhalten im echten Sinne. Zur Gemeinsamkeit des Verhaltens gehört ein Erleben als gemeinsames, und dieses »Erleben als« ist selbst eine geistige Funktion.

Zu erörtern ist noch, ob und wie weit die übergreifenden psychischen Zusammenhänge als kausale anzusehen sind. Das Verhältnis von »Reiz« und »Reaktion«, wie wir es allgemein charakterisierten, ist kein kausales. Es hat weder in den physischen Kausalverhältnissen, noch in den psychischen, die wir im Rahmen der Individualität kennen lernten, ein Analogon. Es kann aber mit diesem Reiz-Reaktions-Verhältnis ein kausales Moment verbunden sein, und speziell beim Übergreifen psychischer Zuständlichkeiten ist immer ein kausaler Faktor mit im Spiel. Wenn eine fremde Bewegung nachgeahmt wird, so ist die Auslösung der Nachahmung kein kausaler Vorgang, aber der Bewegung kann ein »Charakter« der Frische oder Mattigkeit usw. anhaften, der sich im Vollzug der Nachahmung dem Nachahmenden selbst mitteilt. Indem wir als den Ausgangspunkt dieser kausalen Beeinflussung den »Charakter« der Bewegung bezeichneten, wollten wir andeuten, daß es sich nicht um eine Kraftzufuhr oder -entziehung von dem fremden Individuum her handelt.[1]) Diesem wird keine Kraft entzogen oder zugeführt, wenn andere Individuen, die sein Verhalten nachahmen, dadurch »neu belebt« oder in ihrem Lebensgefühl herabgestimmt werden. Nicht anders steht es bei der Übertragung innerer Zuständlichkeiten. Auch sie haben, wie wir wissen, ihre »kausale Seite«. Sie haben einmal die spezifische »Lebensfärbung«, die dem Stande der Lebenskraft des erlebenden Individuums entspricht, und sie sind außerdem ihrem Inhalt nach dazu angetan, in dem erlebenden Individuum Kräfte zu erzeugen oder zu vernichten. Wenn eine Zuständlichkeit durch Über-

1) Solche Charaktere gehören zu den »objektiven« Lebensphänomenen bzw. Quellen der Lebenskraft, von denen an einer späteren Stelle die Rede sein wird. (Vgl. S. 192ff.)

Digitized by Google

tragung von einem Individuum auf das andere übergreift, ſo teilt ſich dieſem auch die ihr anhaftende Lebensfärbung mit, ohne daß eine entſprechende Kraftzufuhr erfolgte. (Die Anſteckung iſt demnach geeignet, Täuſchungen über den Stand der eigenen Lebenskraft hervorzurufen.) Geht außerdem von dem Gehalt einer auf dem Wege der Anſteckung eingedrungenen Zuſtändlichkeit – etwa einer Freude – eine belebende Wirkung aus, ſo iſt das nicht mehr bloß ein trügliches Lebensphänomen, ſondern eine wirkliche Zuführung von Kraft; aber dieſe Kraft entſtammt wiederum nicht dem fremden Individuum, ſondern dem Gehalt dank dem ihm eigenen ſpezifiſchen Lebenscharakter.[1])

Wir ſehen alſo, daß mit Hilfe der Anſteckung der Ablauf des kauſalen Geſchehens innerhalb eines Individuums modifiziert werden kann. Es entſteht aber auf dieſem Wege kein einheitlicher Zuſammenhang des pſychiſchen Geſchehens analog dem Kauſalzuſammenhang der materiellen Natur. Damit ein ſolcher Zuſammenhang erwachſen könne, damit eine Lebenskraft eine Mehrheit von Individuen ſpeiſen könne, iſt eine ſpontane Hingabe der Individuen aneinander nötig: ein Sich-öffnen oder Geöffnet-ſein für einander, das über die Empfänglichkeit für »Eindrücke«, welche zur »Anſteckung« nötig iſt, hinausgeht und geiſtiger Natur iſt. So kommen wir zu dem Ergebnis, daß eine Beeinfluſſung pſychiſcher Individuen durch einander und ein gruppenweiſes Auftreten und Zuſammenwirken möglich iſt, das ſie für die äußere Betrachtung zur Einheit einer Gegenſtändlichkeit verwachſen läßt, ohne ihren monadiſchem Charakter aufzuheben. Echte überindividuelle pſychiſche Realitäten aber können nur aus geiſtigen Individuen erwachſen, nur kraft geiſtiger Funktionen.

Wo kauſale Einwirkung ſtattfindet, wo ein Subjekt das andere mit ſich fortreißt und dieſes ſich von jenem getragen fühlt (wobei es evtl., dem Sinnesgehalt der geiſtigen Tätigkeit nach, ſelbſt die Leitung haben kann), da ſtellt ſich eine Gemeinſamkeit des Lebensgefühls her, »unſer« gemeinſames Tun geht friſch vorwärts und die Friſche, als von dem einen ausgehend und nun beide erfüllend er-

1) Bei der ſich ſteigernden Wirkung, die man als Charakteriſtikum der »Maſſenanſteckung« anſieht, ſpielen beide Faktoren eine Rolle: Die Lebensfärbung einer Zuſtändlichkeit überträgt ſich von einem Individuum auf das andere, ſie kann ſich aber nun in dieſem ſteigern, indem der Gehalt des betreffenden Erlebniſſes in dem neuen Individuum eine höhere Wirkſamkeit entfaltet (entſprechend ſeiner eigenen höheren Lebenskraft), und kann ſich nun in der geſteigerten Form rückwärts auf das erſte Individuum übertragen uſf.

Digitized by Google

lebt, wird zur Bekundung einer Kraft, an der beide zehren, die ihr gemeinsames Eigentum ist.

Daß hier kausale Verhältnisse vorliegen, können wir auch daran sehen, daß die »Rückwirkung« eintritt, die wir als charakteristisch für sie erkannt haben. Wenn ich den andern mit fortreißen muß, wenn sein geistiges Tun durch meine Kraft mit genährt wird, so bedeutet das für mich einen gesteigerten Kraftverbrauch im Vergleich zur einsamen Geistestätigkeit, ich spüre den Widerstand, den mir die fremde Müdigkeit entgegenstellt; evtl. gelingt es mir auch gar nicht, ihn zu überwinden, meine Kraft erlahmt, und anstatt daß meine Frische ihn fortreißt, werde ich von seiner Müdigkeit ergriffen. Dieses echte übergreifende Kausalgeschehen ist nur möglich bei einer Einstellung der Individuen aufeinander, die zu bloßer Ansteckung nicht erforderlich und bei ungeistigen Individuen gar nicht möglich ist.

Gleichgültig nun, woher die Kräfte stammen und worauf sie verbraucht werden, es besteht jedenfalls für die Glieder der Gemeinschaft ein gemeinsamer Kraftvorrat, den sie aufbauen helfen und aus dem sie zehren. Es ergibt sich daraus von selbst, daß auch im Erlebnisstrom der Gemeinschaft kausale Phänomene auftreten werden – was etwas Neues bedeutet gegenüber dem Übergreifen von Lebenszuständen von einem Subjekt auf das andere, das wir bisher betrachteten, und dem dadurch bedingten Erwachsen überindividueller Lebenszustände. Je nach dem Stande der Lebensgefühle bzw. der in ihnen sich bekundenden Lebenskraft — so sahen wir bei der Betrachtung des Individuums – wechseln Rhythmus und Färbung des gesamten Erlebens; das psychische Geschehen ist Umsetzung von Lebenskraft in aktuelles Erleben. Das wiederholt sich im Leben der Gemeinschaft. Auch hier wechseln beständig Frische und Mattigkeit, Abspannung und fieberhafte Erregung und mit ihnen ändert sich der Rhythmus des ganzen Gemeinschaftserlebens und die »Lebensfärbung« seiner Gehalte. Das Lebensgefühl der französischen »Gesellschaft« vor Ausbruch der großen Revolution war das der fieberhaften Überwachheit, in der das letzte helle Aufflammen einer erlöschenden Lebenskraft zum Ausdruck kommt. Mit ihr geht Hand in Hand eine übersteigerte Intensität des Erlebens, eine nervöse Empfänglichkeit für alle Gehalte, die in einen trügerischen Glanz getaucht sind, und schließlich – im einzelnen Glied der Gemeinschaft – eine ungewöhnlich hohe Bewußtheit, die zum Übergang in eine Reflexion auf das Gemeinschaftserlebnis neigt. Notwendig folgt auf solchen Fieberzustand der Rückschlag: das Umschlagen der Fastnachts- in

Digitized by Google

Aschermittwochstimmung und das dadurch bewirkte Versagen aller Aktivität.

Es muß für die Lebensgefühle und ihre Wirkungen auf den gesamten Abfluß des Gemeinschaftslebens betont werden, was wir von den anderen Gemeinschaftserlebnissen feststellten: daß sie keine Summe von Einzelerlebnissen und Einzelwirkungen sind, sondern sich aus diesen und über ihnen als etwas Neues und Eigenes erheben. Das Lebensgefühl des einzelnen, der der Gemeinschaft angehört, kann ein ganz andersartiges sein als das der Gemeinschaft, an dem er doch teil hat. Der einzelne kann sich auf der Höhe seiner Kraft und zugleich als Angehöriger eines sterbenden Volkes fühlen. Das Gefühl der Frische und das des Niedergangs werden in ihm nicht ganz getrennt nebeneinder stehen; je nachdem er mehr seinem persönlichen oder dem Gemeinschaftsleben hingegeben ist, wird das eine oder das andere in ihm überwiegen und durch das entgegengesetzte nur mehr oder minder gefärbt sein. Solche Spaltung könnte nicht eintreten, wenn das Individuum ganz und ungeteilt als Glied der Gemeinschaft lebte. Es könnte dann evtl. mit seinem Lebensgefühl das der Gemeinschaft nicht voll umspannen, aber es könnte sich nicht in direktem Gegensatz dazu befinden. Andererseits müßte das, was er in sich selbst an Kraft und Frische fühlt, ohne Abstrich dem Gemeinschaftsleben zugute kommen. Wo aber das Individuum nur einen Teil seiner Kräfte für das Gemeinschaftsleben bereit stellt und wiederum auch nicht allen Einflüssen, die von der Gemeinschaft ausgehen, zugänglich ist, da müssen sich die eigenen Kräfte und die der Gemeinschaft ebenso wie ihre erlebnismäßigen Bekundungen mannigfach in ihm kreuzen. Hier wie bei den überindividuellen Motivationen werden wir erst ein tieferes Verständnis gewinnen, wenn wir die Gemeinschaft als Realität betrachten und ihren Aufbau erforschen. Die Untersuchung der kausalen Verhältnisse hat uns ja schon zu solcher Betrachtungsweise herangeführt; wir wollen sie aber vorläufig noch nicht weiter verfolgen, sondern erst noch die Möglichkeit einer überindividuellen Willenswirkung untersuchen.

d) Willenswirkung. Unter Willenswirkung verstanden wir, daß das Subjekt eine Handlung ins Werk setzt, indem es die von den Motiven ausgelöste Willensstellungnahme in ein Tun übergehen läßt oder diesem die Triebkräfte, deren die Willensstellungnahme evtl. ermangelt, aus seinem freien Vorsatz heraus zuführt. Zur Veranschaulichung der zweiten Möglichkeit: Ein Problem steht in seiner ganzen Gewichtigkeit vor mir und fordert von mir eine angespannte intellek-

Digitized by Google

tuelle Tätigkeit, um zu ſeiner Löſung zu gelangen. Aber es findet mich nicht friſch genug, um in mir die gebührende Willensſtellungnahme auszulöſen, die ſich ohne weiteres in das erforderliche Tun umzuſetzen vermag. Doch auf Grund der erkannten (wiewohl nicht lebendig gefühlten) Dringlichkeit des Problems entſchließe ich mich zu der Arbeit und führe ſie evtl. in ſtändigem Kampf gegen meine Müdigkeit, den Ausdruck der »widerſtrebenden Natur«, durch.

Wir fragen nun, ob die Einheit einer Willenshandlung ſich auf eine Mehrheit von Subjekten verteilen kann, etwa in der Form, daß ich ein Willensmotiv und die zugehörige Willensſtellungnahme voll erlebe, die Handlung aber »durch einen anderen« vollbringe. Ich fühle z. B. den Wunſch, meine Freunde wiederzuſehen, entſchließe mich, ſie für den Abend zu mir zu bitten, ſende ihnen die Einladung durch Boten zu, und ſie kommen. Willensziel iſt die Zuſammenkunft mit den Freunden, an ſeiner Realiſierung arbeiten alle Beteiligten zuſammen. Wenn die Freunde mir dabei helfen, indem ſie meiner Einladung Folge leiſten, ſo braucht der Fall nicht anders zu liegen als beim Übergreifen der Motivationen, das wir früher allgemein beſprachen. Das, was ich als erſtrebenswert für ſie hinſtelle, wird auch für ſie zum Willensziel, zu deſſen Erreichung ſie beitragen. Bei dem kauſalen Faktor, der außer dem Sinnesgehalt für das Zuſtandekommen des Motivationsverlaufs mitſpricht, kommen verſchiedene Möglichkeiten in Betracht: es kann den anderen – wie mir ſelbſt – vom Motiv her die Triebkraft zuſtrömen, die ſich ins Wollen und Handeln umſetzt. Es kann aber auch ſein, daß die Triebkraft des Motivs und die eigene innere Lebendigkeit bei ihnen nicht ausreicht, um ſie »in Bewegung zu ſetzen«, ſondern daß die Lebhaftigkeit meines Wünſchens und Wollens, die aus meinen Worten ſpricht, für ſie erſt den Impuls gibt, der ihr Tun einleitet. Hier erwächſt keine gemeinſame Willensſtellungnahme (wie in dem Fall, wo das Motiv ſelbſt zum Handeln treibt), ſondern die anderen werden durch mein Wollen gelenkt, ich handle durch ſie. Noch ſchärfer kommt das in meinem Verhältnis zu dem Boten zum Ausdruck. Für ihn fällt die Triebkraft meines Willensziels (das er evtl. gar nicht kennt) ganz fort. An ſeine Stelle kann ein anderes Motiv treten: der Wunſch oder die Verpflichtung, mir behilflich zu ſein. Dieſes ſtellt dann die Triebkraft bereit, die durch meinen Willen gelenkt werden muß, weil das Motiv in ſich ergänzungsbedürftig iſt, ſeinem Sinne nach nicht ausreicht, um eine Handlung einzuleiten. Mein »Diener« hat die ſtändige Funktion, Inſtrument meines Willens zu ſein. Seine

Digitized by Google

Kraft steht zu meiner Verfügung und bedarf nur eines richtunggebenden Hinweises, um in Bewegung gesetzt zu werden. Den Sinnzusammenhang, in den sein Tun hineingestellt ist, braucht er nicht ganz zu durchschauen; nur so viel muß ihm jeweils davon mitgeteilt werden, als nötig ist, um dem Tun eine Richtung zu geben. Aber auch das, was er vom Sinn seines Tuns erfaßt, kann ihn kalt lassen und braucht ihn nicht anzutreiben, weil sein Tun ja von anderswher unterhalten wird. Wenn nun die fremde Kraft, die mir für meine Zwecke zur Verfügung steht, nicht ausreicht für das Tun, das ich in Gang bringen will, so kann ich sie ersetzen oder ergänzen durch den belebenden Einfluß, den ich – etwa durch den Ton meines Befehls – auf ihn auszuüben vermag. Er ist dann in doppeltem Sinne von mir abhängig: ich weise seinem Tun die Richtung an und speise es zugleich mit meiner Kraft.

Für die Konstitution überindividueller Erlebniseinheiten kommen alle diese Formen des Zusammenwirkens in Betracht. Wenn eine Mehrheit von Subjekten von einem Willensziel erfüllt ist, so entsteht eine gemeinschaftliche Willensstellungnahme und eine Handlung, gleichgültig ob alle »dasselbe« tun, oder ob sie verschiedene Teilhandlungen zur Realisierung des gemeinsamen Ziels ausführen. Wo bei dem einen oder andern die Kraft zur Willensstellungnahme versagt, da kann aus der gemeinsamen Kraftquelle Ersatz dafür eintreten oder es kann doch der Vorsatz ein gemeinsamer sein, und die Einheit der Willenshandlung braucht dadurch nicht durchbrochen zu werden. Aber auch, wo Stellungnahme und ausführendes Tun auf verschiedene Subjekte verteilt sind, kann die ganze Willenshandlung als einheitliches Gemeinschaftserlebnis erlebt sein. Indem sich mir meine Willensintention durch das fremde Tun erfüllt und der andere sein Tun als Erfüllung meiner Intention erlebt (auch dann, wenn ihm der letzte Sinn dieser Intention selbst nicht bekannt ist), wird die gesamte Handlung zu »unserer« gemeinsamen Sache, fühlen wir uns gewissermaßen als wollendes und ausführendes Glied einer Gemeinschaft.

Ein Moment scheint es allerdings in der Einheit der Willenshandlung zu geben, das auch beim Gemeinschafts-Erlebnis dem Individuum vorbehalten ist: ich meine den Impuls, das »fiat!«, mit dem jedes freie Tun eingeleitet wird. Auch wo ich den andren zu einer Handlung fortreiße, deren er von sich aus nicht fähig wäre, muß er doch – wofern überhaupt noch vom Tun oder Handeln die Rede sein soll – sich mit jenem »fiat!« meinem Einfluß hingeben.

Digitized by Google

In ihm konzentriert sich die Spontaneität, ohne die es kein Tun gibt und die im individuellen Ich verankert ist. Was kraft solcher Spontaneität erwächst (d. h. alle »freien Akte«), das mag ein Gemeinschafts-Erlebnis sein. Aber die Quellen, denen es sein Dasein verdankt, liegen im individuellen Ich, bzw. in einer Mehrheit von solchen. Wenn z. B. eine Parlamentsfraktion beschließt, in einer Frage einen bestimmten Standpunkt zu vertreten und ihre Redner nun diesen Beschluß zur Ausführung bringen, so wirkt das nach außen als einheitliche Aktion der Partei, und ebenso fühlt sich jeder einzelne als ausführendes Glied der Partei, als durch ihre Motive geleitet (auch wenn er sie nicht kennt oder mit seiner persönlichen Überzeugung vom Parteistandpunkt abweicht) und ihre Intention erfüllend. Aber was immer er als Glied der Partei, in ihrem Dienste und von ihr getrieben tut, das leitet er durch jenen Impuls ein, der seine eigenste Sache ist. Und wenn wir früher gesehen haben, daß dort, wo die Triebkräfte der Motive und die innere, »natürliche« Kraft des Individuums einer Handlung gegenüber versagen, der Wille aus sich selbst heraus die Kraft erzeugen kann, um das zu tun, was ihm als »geboten« vor Augen steht, so ist es wieder das individuelle Ich allein, das als solche letzte Kraftquelle in Frage kommt. Wenn eine Gemeinschaft versagt, wenn ihre Kraft erlahmt, so kann ihr nur von einem Individuum (natürlich auch von einer Mehrheit von Individuen) Rettung kommen, in ihm kann sich ihr ein neuer Kraftquell erschließen. Die Gemeinschaft als solche ist kein »freies« Subjekt, und sie ist darum auch nicht »verantwortlich« in dem Sinne wie Individuen es sind. Die letzte Verantwortung für ihre Handlungen tragen die Individuen, die sie in ihrem Namen ausführen. Und auch wenn sie im Dienste der Gemeinschaft etwas tun, was sie aus persönlichen Motiven heraus nicht tun würden, ruht auf ihnen die ganze Last der Verantwortung und sie haben nicht die Möglichkeit, sie auf die Gemeinschaft abzuwälzen. Das scheint in Widerspruch zu stehen mit der Solidarität, die wir für die Gemeinschaft in Anspruch nehmen und die eine gemeinsame Verantwortlichkeit einschließt. Scheler schildert das Verhältnis der Solidarität in folgenden Worten: Das Prinzip der Solidarität in Gutem und Bösem, Schuld und Verdienst, besagt, es gäbe neben und unabhängig der verschuldeten Schuld eines jeden Individuums (resp. der »selbstverdienten« Verdienste) noch eine Gesamtschuld und ein Gesamtverdienst, das nicht in die Summe jener ersten aufzurechnen sei und an denen jedes Individuum (in bestimmter, wechselnder Weise) teilhabe; es sei eben

Digitized by Google

daher jedes persönliche Individuum nicht nur für seine eigenen individuellen Akte, sondern auch für die aller anderen ursprünglich mitverantwortlich.[1]) Es ist die Frage, ob diese Ausführungen mit den unseren unvereinbar sind. Es wäre ja möglich zu sagen, daß jeder mitverantworlich ist für die Akte der anderen, ohne daß den anderen dadurch etwas von ihrer Verantwortlichkeit abgenommen würde und ohne daß man von einer Verantwortlichkeit der Gemeinschaft im selben Sinne wie von der der einzelnen sprechen könnte. Schuldhaft und verdienstvoll können allerdings auch die Akte der Gemeinschaft sein. Aber ob der einzelne daran teilhat oder sich ihnen versagt, das ist Sache seiner Freiheit und dafür hat er selbst einzustehen. Vorausgesetzt ist dabei allerdings, daß es sich um eine Gemeinschaft freier Personen — wir können auch einfach sagen: aus Personen, da zur Person Freiheit gehört — handelt. Diese Voraussetzung gerade fehlt bei Scheler. Die »Lebensgemeinschaften«, die er von den »Gesamtpersonen« trennt, sind keine Einheiten aus selbstverantwortlichen Personen, sondern der einzelne lebt hier primär in und mit der Gemeinschaft und ist zunächst nur mitverantwortlich. Ob die Scheidung von Gesamtpersonen und Lebensgemeinschaften, wie Scheler sie vornimmt, sich halten läßt, das werden wir erst prüfen können, wenn wir nun die Struktur der Gemeinschaft als einer bestimmt gearteten Realität untersuchen. Nur so viel möchten wir bemerken, daß in einer Gemeinschaft ohne irgendwelche Glieder, die frei aus sich heraus Akte vollziehen (wofern dergleichen überhaupt denkbar ist), von einer Verantwortlichkeit im strengen Sinne nicht gesprochen werden könnte, von einer Verantwortlichkeit der Gemeinschaft so wenig wie von der der einzelnen.[2])

II. Gemeinschaft als Realität, ihre ontische Struktur.

§ 1. Die Gemeinschaft als Analogon einer individuellen Persönlichkeit.

Gemeinschaften treten uns in unserer Umwelt als Realitäten entgegen: Familien, Völker, Religionsgemeinschaften usw. Im täglichen Leben werden wir nur gelegentlich ihrer ansichtig; wir sind da vorwiegend auf individuelle Personen »eingestellt« und neigen

1) Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik II, Husserls Jahrbuch Bd. II, S. 374.

2) Vgl. hierzu die späteren Ausführungen § 4ee.

Digitized by Google

ſogar dazu, ihnen als ihre Eigentümlichkeit zuzurechnen, was ſie als Glieder einer Gemeinſchaft kennzeichnet: ihre ſoziale Stellung u. dgl. Wir ſehen wohl den einzelnen *mit* dem, was ihm »von Gemeinſchafts wegen« zukommt, aber wir ſehen nicht die Gemeinſchaft, die hinter ihm ſteht. Aber es gibt Zeiten, in denen wir aus dieſer Einſtellung auf das Individuum herausgeriſſen werden, in denen die Gemeinſchaften aus ihrer »Verborgenheit« hervortreten und gewaltſam unſeren Blick auf ſich lenken. Wenn z. B. zwei Völker in feindlichem Zuſammenſtoß aneinander geraten, dann erheben ſie ſich als einheitliche Gebilde vor unſeren Blicken gleich individuellen Perſönlichkeiten, der einzelne verſchwindet in ihnen, und wo er uns beſchäftigt, da tritt er uns als Glied der Gemeinſchaft, eine ihrer Funktionen erfüllend, entgegen. Dieſe Einſtellung, die den »friedlichen Bürger« nur ausnahmsweiſe aus ſeinem gewohnten Daſein aufſchreckt, iſt die »natürliche« für den Politiker großen Stils und den Hiſtoriker. Das »Leben«, mit dem ſie es – handelnd oder betrachtend – zu tun haben, iſt das Leben der Menſchheit und der großen Gemeinſchaften, in die ſie ſich gliedert. (Wenn »Geſchichte« auch dem urſprünglichen Wortſinn nach nur das Geſchehen überhaupt bezeichnet und wir darum von Naturgeſchichte, Geſchichte der Erde uſw. ſprechen können, ſo *meinen* wir doch, wenn wir von Geſchichte ſchlechtweg ſprechen, das Leben der Völker und die ſich in ihm geſtaltende Entwicklung der Menſchheit, bzw. die Wiſſenſchaft davon.)

Wir finden die Gemeinſchaften »draußen im Leben« – wir finden ſie aber auch *in uns*, indem wir als ihre Glieder leben. Welche Erfahrung die »frühere« iſt – *πρὸς ἡμᾶς* und *τῇ φύσει* –, das iſt fraglich. Wahrſcheinlich wird die erkenntnistheoretiſche Unterſuchung herausſtellen, daß bei der Erkenntnis der Gemeinſchaft wie bei der der individuellen Perſönlichkeit »äußere« und »innere« Erfahrung ineinandergreifen. Hier laſſen wir die erkenntnistheoretiſche Problematik ganz aus dem Spiel und ſuchen die Struktur der Gemeinſchaft in ihren Grundzügen zu umreißen, ohne danach zu fragen, wie ſie ſich für uns aufbaut.

Unſere früheren Unterſuchungen haben uns ſchon manche Hinweiſe geliefert, an die wir jetzt anknüpfen können. Wir wiſſen bereits, daß eine Gemeinſchaft eine Mehrheit von Subjekten in ſich vereinigt und ſelbſt Träger eines Lebens iſt, das ſich mittels dieſer Subjekte vollzieht. Wir wiſſen ferner, daß die Gemeinſchaft über eine Lebenskraft verfügt, aus der ihr Erleben geſpeiſt wird; daß

Digitized by Google

die Individuen zu dieser Kraftquelle Beiträge leisten und aus ihr gespeist werden, aber nicht mit aller ihnen zu Gebote stehenden Kraft als Glieder der Gemeinschaft zu leben brauchen. Im Erleben der Gemeinschaft tut sich ihr eine sinnhafte Welt auf. Wieder sind es die Individuen, deren geistiges Tun konstitutiv ist für die Welt der Gemeinschaft, und wiederum geht nicht alles, was ihrer individuellen Welt angehört, in die Gemeinschaftswelt mit ein.

Eine ganze Reihe von Problemen knüpft sich an diese vorläufigen Feststellungen: 1. Welche Rolle spielt die Lebenskraft in der Gesamtstruktur der Gemeinschaft? 2. Welche Konstituentien weist die Gemeinschaft außer der Lebenskraft auf? 3. Welches ist das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft? Jedes dieser Probleme wird sich wahrscheinlich noch in eine Reihe von Teilfragen gliedern lassen. Zunächst suchen wir uns den Zugang zu allen diesen Fragen dadurch zu erleichtern, daß wir uns die Struktur der Einzelpersönlichkeit vergegenwärtigen und sehen, ob sie uns als »Leitfaden« bei der Untersuchung der Gemeinschaft dienen kann.

In der Lebenskraft, die sich im Wechsel der Lebensgefühle und dem damit zusammenhängenden wechselnden Verlauf des Erlebens bekundet, haben wir die Wurzel der individuellen Psyche erkannt. Von dem Maß der vorhandenen Lebenskraft hängt die Zahl und die Entwicklungshöhe der psychischen Fähigkeiten und Eigenschaften ab, die ein Individuum in sich zur Entfaltung bringen kann. Je kraftvoller ein Individuum ist, desto mehr Fähigkeiten kann es zur Entwicklung bringen und desto höher kann die einzelne gesteigert werden, wobei aber – infolge der Abhängigkeit aller Fähigkeiten von der begrenzten Lebenskraft – die Steigerung der einen immer auf Kosten der anderen geschieht. Was nun die Fähigkeiten und Eigenschaften selbst anbelangt, so haben sie – abgesehen von dem, was sie an Kraft in sich aufnehmen und zu ihrer Entwicklung brauchen – noch einen anderen Bestand in sich. Sie erschöpfen sich nicht darin, Ausflüsse oder Abspaltungen der Lebenskraft zu sein. Die Lebenskraft ist eine, der Fähigkeiten aber sind viele. Das gilt nur mit einer Einschränkung: wir haben innerhalb der Lebenskraft eine Scheidung vornehmen müssen, der ein Schnitt durch den Gesamtbestand der psychischen Fähigkeiten entspricht: die Scheidung in sinnliche und geistige Lebenskraft und sinnliche und geistige Fähigkeiten. Die Ausbildung sinnlicher »Vermögen« ist von der sinnlichen Lebenskraft abhängig, die Ausbildung geistiger Fähigkeiten desgleichen, aber hier ist außerdem eine neue Kraftquelle erforderlich. Sowohl

Digitized by Google

in der sinnlichen als in der geistigen Sphäre läßt sich der eigentliche Inhalt der mannigfaltigen Fähigkeiten nicht aus der Lebenskraft ableiten, sondern weist auf ursprüngliche Anlagen der Psyche hin, die nur für ihre Entfaltung zu ausgebildeten Eigenschaften der Lebenskraft bedürfen. Es handelt sich um eine ursprüngliche Empfänglichkeit für Gehalte verschiedenster Art und eine ursprüngliche Befähigung für gewisse geistige Leistungen. Damit jemand in den Besitz einer künstlerischen Fähigkeit gelangen könne, muß er das nötige »Talent« haben, aber auch die geistige Kraft, die zur Ausbildung erforderlich ist – und diese ist für verschiedene Anlagen eine spezifisch verschiedene – und es muß sich schließlich die »Gelegenheit« finden, die das Talent weckt.

Was die geistige Kraft anlangt, so soll betont werden – um jedes Mißverständnis auszuschließen –, daß sie nicht mit Willenskraft zu verwechseln ist. Auch diese ist ja für die Frage der Ausbildung von Bedeutung. Ein Talent »verkommt«, wenn es dem damit Begabten an der »Energie« mangelt, sich zu den Leistungen zu zwingen, die zu seiner Ausbildung nötig sind. Aber diese Energie kann nicht ersetzen, was wir mit »geistiger Kraft« im Auge haben. Es kann jemand empfänglich sein für ästhetische Werte und auch reich an künstlerischen Ideen, wenn er aber an die Ausführung geht und mit aller Energie daran arbeitet, gelingt es ihm nicht, die Idee zu realisieren, weil im Schaffen der innere »Schwung« erlahmt – und das kann geschehen, wenn die sinnliche Lebenskraft ganz auf der Höhe und der Wille aufs schärfste angespannt ist. Andererseits kann der innere Schwung vorhanden sein, der für das schöpferische Tun erforderlich ist; er führt aber evtl. nicht zur Betätigung, weil ihm Triebe und Strebungen entgegenstehen, die willentlich niedergehalten werden müßten, damit die geistige Kraft dem Schaffen zuströmen könnte. Wenn hier die schöpferische Fähigkeit nicht zur Ausbildung gelangt, ist es auf ein Versagen des Willens zurückzuführen.

Was schließlich die »Gelegenheit« angeht, durch die das Talent geweckt werden muß, so müssen wir daran denken, daß wir die Ausbildung einer Fähigkeit als Bereitstellen von Lebenskraft für eine Betätigung in bestimmter Richtung anzusehen haben. Sie wird aber in eine bestimmte Bahn gelenkt durch aktuelle Erlebnisse der betreffenden Art (für die das Vorhandensein der entsprechenden ursprünglichen Anlage natürlich Voraussetzung ist), und diese Erlebnisse müssen irgendwie »ausgelöst« werden. Meine ästhetische Empfänglichkeit z. B. wird unentwickelt bleiben, wenn ich nicht mit

Digitized by Google

Werten in Berührung komme und sie ihnen gegenüber betätigen kann. Meine mathematische Begabung wird evtl. immer verborgen bleiben, wenn mir die Elemente der Mathematik unbekannt bleiben. Eine ganze Reihe von ursprünglichen Anlagen können so verkümmern, weil es an Gelegenheit zu ihrer Betätigung fehlt. Es scheint allerdings, als ob alle produktive Begabung sich irgendwie von selbst Bahn brechen müßte, als ob sie dort, wo die für ihre Entfaltung nötige geistige Kraft vorhanden ist, mit einem Schaffensdrang verbunden wäre, der sich triebhaft in ein Tun umsetzt, in dem er mehr oder minder adäquate Befriedigung findet. Aber die Entwicklung einer Anlage ist eine verschiedene, wenn sie auf günstige Verhältnisse trifft oder gar erkannt und in die rechten Bahnen gelenkt wird, als wenn sie nach irgendeinem Ausweg suchen muß, der dann oft von dem ihr gemäßen Entwicklungsgange abführt. So sind für die Gestaltung der Psyche eines Individuums außer seinen ursprünglichen Anlagen, seiner Lebenskraft und seinem Willen auch die »äußeren Umstände« mit verantwortlich zu machen, unter denen sein Leben verläuft. Von ihnen hängt es ab, in welche Richtung das aktuelle Leben gelenkt wird, und davon wiederum, in welche Bahnen die Lebenskraft einströmt, welchen Anlagen sie zur Ausbildung verhilft.

Diese Struktur der Psyche, wie wir sie bisher geschildert haben, hat einen letzten Kern noch unberücksichtigt gelassen. Ein psychophysisches Individuum, das sich als Einheit aus einem materiellen Leib und einer solchen Psyche darstellt, dürften wir nicht eine Person nennen in dem strengen Sinne, wie ihn etwa Scheler den Untersuchungen im II. Teil seiner Ethik zugrunde legt.[1]) Die Person hat freilich »Leib und Seele«, aber dieses »Haben« hat eine besondere Bedeutung. Zur Person gehört es, aus einem »geistigen Zentrum« heraus zu leben (wie Scheler sagt). Aus einem Zentrum, das sich in Seele und Leib entfaltet und sie zu einem qualitativ Einheitlichen gestaltet, ohne daß der gesamte Leib und alles Psychische vom persönlichen Leben durchtränkt zu sein, die persönliche Note an sich zu tragen brauchte. Nicht jedes psychophysische Individuum hat ein

1) Jahrb. f. Philosophie u. phänomenologische Forschung, Bd. II, 1916. Dieses Werk eröffnet fundamentale Einsichten sowohl in die Struktur der individuellen Persönlichkeit als der Sozialität. Wenn ich mich ihm nicht ohne weiteres anschließen kann und sogar genötigt bin, mich in dieser Abhandlung verschiedentlich kritisch damit auseinanderzusetzen, so möchte ich doch ausdrücklich hervorheben, wieviel ich ihm verdanke.

Digitized by Google

ſolches Zentrum. Es iſt alſo eine »unperſönliche« Pſyche möglich. Dennoch iſt es notwendig, dieſes perſonale Zentrum zum Verſtändnis der Pſyche mit heranzuziehen, weil es dort, wo es vorhanden iſt, die Geſtaltung der Pſyche weſentlich bedingt.

§ 2. Die Lebenskraft der Gemeinſchaft und ihre Quellen.

Es muß nun geprüft werden, wie weit die Struktur der Pſyche, die wir für das Individuum kurz ſkizzierten, bei der Gemeinſchaft wiederkehrt, wobei das, was wir ſoeben nur in flüchtigen Umriſſen andeuteten, natürlich noch näher unterſucht werden muß. Wir beſchränken uns dabei hier wie dort rein auf die Pſyche und laſſen die Außenſeite der »Perſönlichkeit«, den Leib und das, was ihm bei der Gemeinſchaft etwa entſprechen mag, unberückſichtigt. Es ſoll damit nicht geſagt werden, daß das Pſychiſche ohne irgend eine phyſiſche Grundlage beſtehen könne, die Zuſammenhänge zwiſchen Seele, Leib und materieller Natur werden vielmehr als ein eigenes großes Problemgebiet angeſehen, das beſonderer Unterſuchung vorbehalten werden muß und hier ausgeſchaltet bleiben kann.

a) Die Lebenskraft als Gemeinſchaftseigenſchaft. Das erſte, was uns näher beſchäftigen ſoll, iſt die Lebenskraft der Gemeinſchaft. Wenn wir das Leben eines Volkes betrachten, wie es vor den Augen des Hiſtorikers ſteht, ſo haben wir einen Anſtieg bis zu einer Entwicklungshöhe und dann ein Abſteigen und Erlöſchen. Wir meinen damit nicht die Entfaltung der Eigenſchaften und Fähigkeiten, die ja den gleichen Verlauf zeigt, ſondern ein Anwachſen und Abnehmen der Kraft ſelbſt, die die Ausbildung der einzelnen Fähigkeiten ermöglicht und in ihr zum Ausdruck kommt. Es gibt Zeiten einer überſtrömenden Kraftfülle, die ſich in einem vielgeſtaltigen Tatendrang äußert (wobei die Art der Betätigung je nach den urſprünglichen Anlagen und den äußeren Umſtänden bei gleicher Höhe der Lebenskraft eine ſehr verſchiedene ſein kann), und es gibt Perioden der Erſchöpfung, in denen alle Aktivität ſtockt und das Volk zu »ſchlafen« ſcheint. Die Entwicklung zur Höhe und der Niedergang verlaufen dabei nicht einfach und geradlinig, ſondern in ſtändigen unzähligen Schwankungen. Jede Lebensregung koſtet ja einen Aufwand an Kraft, und auf eine größere Anſpannung folgt allemal ein Erſchlaffen, ein Sinken der Kraft. Dieſes braucht aber durchaus noch keinen endgültigen Niedergang zu bedeuten, ſondern kann während des Aufſtiegs zur Höhe eintreten, der durch neue Zufuhr aus den Quellen der Lebenskraft ermöglicht wird.

Digitized by Google

Ohne Zweifel haben wir hier denſelben »Mechanismus« wie bei der individuellen Pſyche: ein Kraftreſervoir, das eine Reihe von Funktionen zu unterhalten hat und durch keine zu ſtark in Anſpruch genommen werden darf, wenn die anderen nicht außer Betrieb geſetzt werden ſollen; das ſeine Überſchüſſe in einem triebhaften Tun verpufft und ſich ebenſo automatiſch Auffüllung verſchafft, wenn es zu verſagen droht.

Wir fragen nun, ob es bei der Gemeinſchaft auch die Scheidung von ſinnlicher und geiſtiger Lebenskraft gibt, auf die wir bei der individuellen Pſyche ſtießen. Sicherlich gibt es im Völkerleben eine Kraftentfaltung, die mit dem geiſtigen Leben des Volkes nichts zu tun hat. Ich denke dabei nicht an das Anwachſen der Volkszahl, die Hebung des Geſundheitszuſtandes u. dgl. All das gehört ins Gebiet der rein phyſiſchen bzw. biologiſchen Entwicklung und mag wohl von Bedeutung für die pſychiſche Lebenskraft ſein (wir vermuten ja in der Phyſis eine der Quellen, aus denen die Lebenskraft geſpeiſt wird), mit dem Leben der Pſyche ſelbſt aber hat es zunächſt nichts zu tun. Dagegen ſcheinen mir der Expanſionsdrang, die Wanderluſt u. dgl. ſinnliche Triebe zu ſein, die vom Stand ſeiner pſychiſchen Kraft abhängen. Dieſelbe Abhängigkeit beſteht für die Empfänglichkeit gegenüber ſinnlichen Eindrücken, wobei auch keine ſpeziellen geiſtigen Energien in Frage kommen. Dagegen ſinkt dieſe Empfänglichkeit, wenn das Volk ſeine Kraft in geiſtigen Leiſtungen aufbraucht, und darin zeigt ſich, wie geiſtige und ſinnliche Lebenskraft zuſammenhängen. Daß das geiſtige Leben aber außerdem noch einer beſonderen Kraftquelle bedarf, zeigt ſich darin, daß auch auf dem Höhepunkt der ſinnlichen Lebenskraft gewiſſe geiſtige Leiſtungen nicht zuſtande kommen, ſelbſt wenn die urſprüngliche Anlage dafür da iſt. Es gibt durchaus kraftvolle Völker, die auf gewiſſen Kulturgebieten gar nichts leiſten, gänzlich unproduktiv bleiben, und zwar nicht darum, weil ſie ſich nicht damit beſchäftigen, ihre Kraft in anderer Richtung feſtgelegt haben, ſondern auch bei eifrigem Bemühen um den Gegenſtand. Fehlt die urſprüngliche Anlage, ſo wird ſolches Bemühen ganz fruchtlos ſein, das betreffende Objektgebiet bleibt ihm dann gänzlich verſchloſſen. Aber das braucht durchaus nicht der Fall zu ſein. Ein Volk kann, wenn es ſich mit Energie einer beſtimmten Wiſſenſchaft zuwendet, vollkommenes Verſtändnis für alles gewinnen, was von anderen Völkern darin geleiſtet worden iſt, ohne ſelbſt produktiv daran weiterarbeiten zu können. Im Nachvollzug der fremden Denkakte werden die bereits aufgedeckten Sinn-

Digitized by Google

zuſammenhänge erfaßt, aber es fehlt der innere Schwung, der zum ſpontanen Fortſchreiten erforderlich iſt.

b) Die Lebenskraft der Individuen als Quelle für die Lebenskraft ihrer Gemeinſchaft. Wir fragen nun nach den Quellen, aus denen die Lebenskraft eines Volkes geſpeiſt wird. Wir ſehen dabei wieder ab von den phyſiſchen Bedingungen, deren Bedeutung wir nicht verkennen, aber ohne genaue Unterſuchung der pſychophyſiſchen Zuſammenhänge nicht richtig würdigen können. Beim Individuum fanden wir außer der »natürlichen« Ergänzung der Lebenskraft aus der Phyſis ein Zuſtrömen von »geiſtigen« Triebkräften aus den im geiſtigen Leben erfaßten Wertgehalten und aus der fremden Geiſtigkeit, mit der die individuelle Perſon in Berührung kommt. Bei der Gemeinſchaft komplizieren ſich dieſe Verhältniſſe noch, weil die Beziehungen zwiſchen ihr und den ihr angehörigen Individuen mit in Betracht gezogen werden müſſen, wenn man erkennen will, aus welchen Quellen ihre Kraft ſich nährt.

Zunächſt wiſſen wir, daß die Lebenskraft einer Gemeinſchaft nicht unabhängig und neben der ihrer Elemente beſteht, ſondern ſich aus der Kraft der einzelnen aufbaut. Die Individuen geben aber nicht ihre volle, ungeteilte Kraft in die Gemeinſchaft hinein, ſondern nur ſoweit ſie als Glieder der Gemeinſchaft leben, kommen ſie als Kraftquellen dafür in Betracht. Gewiſſe »Reſerven« behält jeder für ſein individuelles Leben zurück, und außerdem iſt zu bedenken, daß jedes Individuum einer ganzen Reihe von Gemeinſchaften angehört, auf die es ſeine Kräfte verteilt und die es evtl. in ſehr verſchiedenem Maße in Anſpruch nehmen. Es iſt z. B. möglich, daß jemand in ſeinem Freundeskreiſe die »Seele des Ganzen« iſt, das belebende Element (evtl. ohne der geiſtige Führer zu ſein, der die Richtlinien des gemeinſamen Lebens beſtimmt), während er in der politiſchen Partei, der er angehört, durchaus nicht belebend wirkt. Es gibt alſo innerhalb einer Gemeinſchaft – vorläufig nur an den Zuſtrömen gemeſſen, die die Kraft des Ganzen von ihnen erfährt – ſehr verſchiedenartige Elemente: ſolche, die ihr mächtige Impulſe geben, andere, die ſie nur wenig bereichern, und ſchließlich auch Mitglieder, die mehr aus ihr ſchöpfen, als ſie ihr zuführen. Wir müſſen nämlich bedenken, daß alles Leben der Gemeinſchaft aus dem gemeinſamen Kraftvorrat geſpeiſt wird, und es iſt möglich, daß jemand im Dienſte der Gemeinſchaft Leiſtungen vollbringt, die aus den Kräften, die er ihr perſönlich zuführt, nicht beſtritten werden könnten. Ja, es iſt ſogar denkbar, daß eine Perſon Kräfte, die ihr

Digitized by Google

von der Gemeinschaft zuströmen, für ihr rein individuelles Leben nutzbar macht, also der Gemeinschaft entzieht.

Wir werden hier auf eine Frage geführt, die für die Übertragung von Kraft von einem Individuum auf das andere, das Hinausgreifen der psychischen Kausalität über die individuelle Psyche, von größter Bedeutung ist; die Frage, ob ein Individuum tatsächlich durch den Zustrom von fremden Kräften zu Leistungen befähigt werden kann, die seine eigene Kraft übersteigen, oder ob es sich nicht vielmehr um ein Freimachen von eigener Kraft handelt, wo wir von Übertragung sprechen. Wenn der belebende Einfluß des Freundes mich fortreißt zu einer Betätigung, der ich mich von mir aus nicht gewachsen fühlte, ist es dann wirklich *seine* Kraft, die mich trägt, oder hat er es nur verstanden, meine eigene in Bewegung zu setzen? Es gibt hier verschiedene Möglichkeiten: vielleicht habe ich das Problem, das wir nun gemeinsam in Angriff nehmen, vorher nicht im selben Lichte gesehen wie jetzt, vielleicht geht mir jetzt erst auf, wie »verlockend« es ist, und von daher strömt mir die Triebkraft zu, die meine Geistestätigkeit in Bewegung setzt. Vielleicht führt mich auch der Wunsch, dem Freunde über die Schwierigkeiten hinweg zu helfen, zu dem Entschluß, meiner Müdigkeit zum Trotz mit ihm weiterzuarbeiten, während ich vordem beschlossen hatte, mich auszuruhen. Im ersten Fall ist es nicht die fremde Kraft, sondern ein lebenspendendes Motiv, das mir weiterhilft. Im zweiten Fall greift der Wille in den kausalen Mechanismus ein und nötigt ihm Wirkungen ab, die dem Stand der Lebenskraft nicht entsprechen. Die Folge davon ist ein Erschöpfungszustand, sobald die Willenswirkung aussetzt. Aber, was wir mit »Kraft-Übertragung« meinen, das fällt mit keinem der besprochenen Fälle zusammen. Ich kann durch den Gefährten fortgerissen werden, ohne daß seine Motive für mich in Betracht kommen, und wenn das geschieht, so folgt der geistigen Anspannung nicht – wie der willentlich erzwungenen – eine um so größere Erschlaffung, sondern meine geistige Tätigkeit vollzieht sich auf Kosten des anderen, und sein belebender Einfluß wirkt evtl. noch über die Dauer der gemeinsamen Arbeit hinaus nach, so daß die Müdigkeit, in der er mich vorfand, auch nicht wiederkehrt, wenn er mich verläßt. Wie wir gesehen haben, ist solche Kraftübertragung im Gegensatz zur bloßen »Ansteckung« nur bei einer »Offenheit« der Individuen für einander möglich, die eine spezifisch geistige Funktion ist.[1])

1) Vgl. den Exkurs über psychische Ansteckung S. 157 ff.

Digitized by Google

Es scheint, daß diese übergreifenden Kausalverhältnisse dem Individuum nicht nur über ein zeitweiliges Versagen seiner Kraft hinweghelfen können, sondern es evtl. auch zu Leistungen befähigen, die es von sich aus auch beim besten Stande seiner Lebenskraft nicht vollbringen könnte. So mag ein künstlerisch begabter Mensch, dem es auch an Berührung mit der Kunst und »Gelegenheit« zu ästhetischen Erlebnissen nicht mangelt, gänzlich unproduktiv bleiben, solange er sich selbst überlassen ist, aber zu schöpferischem Tun befähigt werden, sobald er in einen recht lebendigen Künstlerkreis hineingerät. So sind die außerhalb seiner gelegenen kausalen Bedingungen, unter denen ein Individuum steht, mit verantwortlich für seine persönliche Entwicklung, für das, was von seinen ursprünglichen Anlagen zur Entfaltung kommt.

Abgesehen davon, wieviel die Glieder einer Gemeinschaft von ihrer Kraft dem Ganzen widmen, hängt der Gesamtbestand natürlich auch davon ab, über welche Lebenskraft die einzelnen, absolut genommen, verfügen. Eine Person von starker Lebendigkeit kann ihrer Gemeinschaft, wenn sie ihr auch nur einen Teil ihrer Kraft zur Verfügung stellt, mehr leisten als eine andere, die sich mit ihrer ganzen Kraft in ihren Dienst stellt. Von diesen zwei Faktoren also hängt der Stand der Lebenskraft einer Gemeinschaft ab: von der Lebenskraft, über die ihre Elemente verfügen, und von dem Maß, das sie von der ihnen zu Gebote stehenden Kraft der Gemeinschaft widmen. Demnach kann die Kraft einer Gemeinschaft auf zwei Weisen gesteigert werden: indem sie neue kraftvolle Individuen aufnimmt, und indem sie die, die ihr bereits angehören, mehr in Anspruch nimmt. Entsprechend kann sie auf zweifache Weise geschwächt werden: dadurch, daß ihr Elemente verloren gehen, und dadurch, daß die ihr angehörigen Individuen in ihren Leistungen für die Gemeinschaft nachlassen.

c) Außenstehende als Kraftquelle für die Gemeinschaft: mittelbare Einwirkungen. Abgesehen von diesen besonderen Bedingungen müssen wir fragen, ob für die Lebenskraft einer Gemeinschaft, ebenso wie für die individuelle, Zuströme von fremder Subjektivität und von der Wertewelt her in Betracht kommen. Was die Beeinflussung durch fremde Subjektivität anbetrifft, so kommen entweder Individuen in Betracht, die außerhalb der Gemeinschaft stehen, oder auch die Berührung mit einer anderen Gemeinschaft. Es läßt sich nun zeigen, daß in solchen Fällen immer eine neue Gemeinschaft entsteht, die die alte und das »belebende Element«, das von außen an sie heran-

Digitized by Google

kommt, mit umfaßt. Wenn z. B. in eine träge und schläfrige Schulklasse durch einen neuen Lehrer ein »frischer Zug« hineingetragen wird, und zwar nicht durch die geistigen Gehalte, die er ihr zuführt, sondern durch die ansteckende Frische, die von ihm ausgeht, so stehen sich beide nicht fremd und unabhängig als Subjekt und Objekt gegenüber – solange das der Fall ist, solange man sich etwa beobachtend gegeneinander verhält, besteht gar nicht die Möglichkeit einer übergreifenden Kausalverbindung –, sondern bilden eine Lebenseinheit, innerhalb deren die Kraft eines jeden der Gesamtheit zugute kommt. Ebenso steht es, wenn zwei Völker zusammenstoßen und der Haß des einen sich an dem des anderen entzündet. Daß der Haß des einen Motiv wird für die Gegenpartei, ihn zu erwidern, das kommt für uns hier nicht in Frage, sondern abgesehen von der vorhandenen Sinnesbeziehung springt die Glut des Hasses über, und das ist ein kausaler Faktor. Und so merkwürdig es klingen mag – es besteht eine Lebensgemeinschaft zwischen beiden feindseligen Parteien, natürlich ohne daß sie aufhören, als zwei scharf abgegrenzte »Persönlichkeiten« einander gegenüberzustehen, und ohne daß sie zu einer verschmolzenen Einheit werden. Die Möglichkeit der Gemeinschaftsbildung reicht eben so weit wie der Bereich der Wechselverständigung von Individuen. Wo Subjekte miteinander in Verkehr treten, da ist der Boden für eine Lebenseinheit, ein Gemeinschaftsleben, gegeben, das aus einer Quelle genährt wird. Und diese Lebensgemeinschaft tritt in Kraft, wenn und so weit die Individuen einander naiv hingegeben sind, für einander »geöffnet« sind und nicht jene künstliche »Gesellschafts«-Einstellung haben, in der der eine den anderen als Objekt betrachtet und sich gegen ihn verschließt. Solche »naive« Haltung besteht auch im Kampf zwischen feindlichen Parteien, hier nimmt der eine den anderen ohne weiteres als Subjekt und steht allen Einflüssen offen, die von ihm ausgehen. Und so bilden sie eine Lebenseinheit trotz der Kluft, die zwischen ihnen besteht, und es kann sein, daß eine die andere mit der Kraft erfüllt, die dann im Vorstoß gegen sie selbst gerichtet wird.

Betrachten wir die Einwirkungen näher, die eine Gemeinschaft »von außen her« erfährt, so sehen wir, daß sie wiederum nicht die Gemeinschaft unabhängig von den ihr angehörigen Individuen ergreift, sondern daß die einzelnen betroffen werden, und in ihnen das Ganze. Wenn der Kampfeseifer eines Volkes auf den Gegner übergreift, so sind es die Äußerungen einzelner, in denen der Lebensrhythmus der Gemeinschaft zutage tritt, und es sind wiederum

Digitized by Google

einzelne auf der gegnerischen Seite, die davon ergriffen werden. Aber es sind die Elemente als solche, als Glieder des Ganzen, die die Wirkungen ausüben und leiden, und durch die Elemente werden sie von dem einen Volksganzen zu dem anderen hinübergeleitet. Sehr deutlich wird das, wenn wir nicht den Zusammenprall feindlicher Massen nehmen, sondern den Völkerverkehr, wie er sich etwa in einer Grenzlandschaft entspinnt. Hier sind es schon für den äußeren Augenschein die Individuen, die miteinander in Berührung kommen. Die Aufmunterung, die von einem lebhafteren Volk auf ein schwerfälligeres geübt wird, erfährt zunächst etwa der Kaufmann, der bei dem fremden Volk ein- und ausgeht. Aber er tritt ja nicht als isoliertes Individuum in diesen Verkehr ein, sondern bleibt Glied der Gemeinschaft und führt das, was er von andersher an belebenden Einflüssen erfährt, ihr zu. Das gilt auch dann noch, wenn die Individuen nicht mehr als Vertreter verschiedener Gemeinschaften und die Gemeinschaften in ihnen miteinander in Berührung kommen — wie es beim Grenzverkehr der Fall ist —, sondern wenn zwei Gemeinschaften ganz außer Berührung miteinander sind und nur ein Glied gemeinsam haben, das sie gleichsam in »Personalunion« in sich vereinigt. Die Familie, der ich entstamme, und die wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft, in die ich eintrete, sind zwei Gemeinschaften, die als solche gar nichts miteinander zu tun haben, einander nicht kennen, evtl. auch nichts voneinander wissen und keine direkten Einwirkungen aufeinander ausüben. Aber durch meine Vermittlung kann ein kausales Band zwischen ihnen hergestellt werden: die Kraft, die mir von der einen zuströmt, kann ich der anderen zuführen. Die Wirkung ist hier eine mittelbare, durch Einschaltung eines Zwischengliedes ermöglichte, keine unmittelbare wie in dem Falle, wo die Gemeinschaften selbst in Wechselverkehr treten und eine beide umschließende Gemeinschaft erwächst. Von einer solchen umspannenden Gemeinschaft kann in dem Beispiel, das wir wählten, keine Rede sein. Wir haben allerdings jederzeit die Möglichkeit, einen unmittelbaren Wirkungszusammenhang zwischen den verschiedenen Gemeinschaften, denen wir angehören, herzustellen, indem wir die eine mit dem »Geist« und dem Leben der anderen vertraut machen, in ihr als Glied der anderen auftreten. Aber die Einheit braucht nicht hergestellt zu werden, damit die Einwirkung stattfinden kann, diese kann auch auf dem geschilderten mittelbaren Wege übergeleitet werden, und die Zahl der Zwischenglieder kann prinzipiell beliebig vermehrt werden: ein Bekannter, der »angeregt«

Digitized by Google

aus einer Gesellschaft kommt, ruft meine eigenen Lebensgeister wach und befähigt mich dadurch, zum belebenden Element in einer Vereinssitzung zu werden, in die ich mich nach der Begegnung mit ihm begebe usf. So durchkreist der Strom des Lebens den ganzen sozialen Körper, und dieser umspannt der prinzipiellen Möglichkeit nach alle Individuen, die mittelbar oder unmittelbar miteinander in Verkehr treten können, mögen sie auch noch so weit durch Zeit und Raum voneinander getrennt sein.

Die – zeitlichen und räumlichen – »Fernwirkungen« bieten uns noch ein besonderes Problem. Wir hatten von der »Rückwirkung« gesprochen, die mit allen kausalen Vorgängen – handle es sich um psychische oder um physische Kausalität und wiederum um individuelle oder überindividuelle psychische Kausalverhältnisse – verbunden ist. Diese Rückwirkung können wir auch bei den kausalen Ketten feststellen, die wir soeben kennen lernten. Die belebende Wirkung, die ein anderer auf mich ausübt, kostet ihn einen gewissen Kraftaufwand, und wenn ich die Wirkung weiterleite, so geht mir die Kraft, die ich übernommen habe, wieder verloren. In allen solchen Fällen, in denen der kausale Vorgang sich in den bekannten Formen vollzieht, sind die »Fernwirkungen« nur scheinbare, in Wahrheit durch einander berührende Zwischenglieder vermittelte. Es gibt aber noch andere Formen, in der zeitlich oder räumlich getrennte Individuen und Gemeinschaften aufeinander wirken können. Wir erwähnten vorhin, daß ein Individuum, das verschiedenen Gemeinschaften angehört, zwischen ihnen einen unmittelbaren Wirkungszusammenhang herstellen kann, indem es die eine mit dem »Geist« der anderen vertraut macht. Diese Möglichkeit müssen wir noch etwas näher ins Auge fassen. Es kann einmal geschehen, daß ich in dem Sinne zum »Bindegliede« zwischen beiden Gemeinschaften werde, daß ich eine Lebenseinheit aus ihnen erstehen lasse, innerhalb deren alles, was die eine betrifft, auch die andere mit ergreift. Es besteht aber noch eine andere Möglichkeit: Wenn ich dem Freundeskreise, in dem ich weile, ein lebendiges Bild meiner Familie entwerfe, die Frische und Aktivität schildere, die dort herrscht, so kann von dem Geschilderten ein belebender und stärkender Hauch auf die überströmen, die meine Worte hören. Ich bin hier keineswegs im selben Sinne »Vermittler« der Wirkung wie im Fall der kausalen Kette. Die Wirkung, die meine Worte hervorrufen helfen, braucht nicht durch mich hindurchzugehen, sie kann stattfinden, wenn ich die Frische, die ich schildere, als kühler Beobachter erfaßt habe, ohne selbst

Digitized by Google

irgendwie davon ergriffen zu werden, oder wenn die Einwirkung, die ich urſprünglich erfuhr, in dem Zeitpunkt, in dem ich ſpreche, längſt vorüber iſt. Die Wirkung meiner Schilderung ſteht auch in keinem Verhältnis zu dem Kraftaufwand, den dieſe Schilderung als intenſive geiſtige Leiſtung mich koſtet. Dieſer Kraftaufwand kann aus ganz anderen Quellen ſtammen als die Kraft, die durch den Gehalt meiner Schilderung offenbart wird. Der Sinnesgehalt meiner Worte alſo iſt es, von dem die belebende Wirkung auf die Zuhörer ausgeht. Es iſt leicht zu zeigen, daß in dieſem Falle keine Rückwirkung ſtattfindet wie bei der unmittelbaren Berührung von Subjekten bzw. Gemeinſchaften oder bei der mittelbaren Wirkung in kauſalen Ketten. Der Gemeinſchaft, deren Friſche ich ſchildere, wird durch meine Schilderung keine Kraft entzogen. Die Wirkung, die von der Schilderung ausgeht, kann dieſelbe ſein, wenn dieſe Gemeinſchaft nicht mehr exiſtiert, ja ſogar, wenn ſie niemals exiſtiert hat, ſondern eine Schöpfung meiner Phantaſie iſt. Offenbar ſind wir hier aus der Sphäre des »ſubjektiven« in die des »objektiven« Geiſtes geraten, aus welcher dem geiſtigen Leben Kräfte zuſtrömen, ohne daß ſie ſich jemals erſchöpfte oder auch nur in ihrer Wirkungskraft verminderte. In unſerem Fall war es ſcheinbar ſubjektives geiſtiges Leben, das »objektiv« geworden iſt, indem es in die Form logiſcher Bedeutungen gebannt wurde. Ob und wie ſolches Objektiv-Werden möglich iſt und wie andererſeits das Subjektiv-Werden möglich iſt, das ſich vollzieht, indem die in dem Bedeutungsgehalt inkarnierte geiſtige Kraft für das aktuelle geiſtige Leben wieder fruchtbar gemacht wird – das ſind neue Probleme. Wir halten zunächſt feſt, daß es Kraftquellen gibt, die den Mechanismus des Ab- und Zuſtrömens durchbrechen, ſich ihm nicht ohne weiteres einfügen. Sie fließen der Gemeinſchaft wie dem Individuum. Denken wir an die »Renaiſſance«, die ein Volk erfahren kann, indem es ſich in die eigene Vergangenheit verſenkt oder auch in das Leben eines untergegangenen Volkes. Die neuen Kräfte, mit denen es ſich dabei erfüllt, braucht es nicht der Wertewelt zu entnehmen, von der die vergangene Epoche umgeben war und die ihm nun auch zugänglich werden, ſondern ſie können unmittelbar dem Leben der Vergangenheit entſtammen, mit dem es in Berührung kommt.

d) Die Bedeutung ſozialer Stellungnahmen für die Lebenskraft der Gemeinſchaft. Bevor wir aber an die Einwirkungen der objektiven oder objektiv gewordenen geiſtigen Welt näher herangehen, müſſen wir die Betrachtungen

Digitized by Google

über die Einflüsse, die von subjektiver Geistigkeit herkommen, noch nach mancher Richtung hin ergänzen. Wir sind davon ausgegangen, daß ein Individuum dem anderen Kräfte zuführt, indem sein eigener Lebenszustand auf das andere übergreift. Neben dieser Übertragung gibt es aber noch andere Formen, in denen ein Subjekt dem anderen stärkend und belebend zu Hilfe kommen oder umgekehrt seine Kräfte lähmen kann. Es handelt sich sogar um Einwirkungen, die sehr viel klarer zutage treten als die bisher besprochenen. Der Verkehr zwischen Individuen vollzieht sich zumeist in »sozialen Akten«, Akten, in denen der eine auf den anderen gerichtet, ihm zugewendet ist. Der eine spricht, und der andere versteht ihn; und es gehört zum Sinn dieser Akte, daß nicht nur der ausgesprochene bzw. gehörte Sachgehalt *gemeint*, sondern daß er *mitgeteilt* und *aufgenommen* wird: diese Wechselbeziehung geht in den Erlebnisgehalt mit ein. Wo es sich nur um Übermittlung eines Sachgehalts handelt, da trifft die dem Erlebnis einwohnende Richtung auf das andere Ich dieses nicht als individuelle Persönlichkeit von bestimmter nur ihr eigener Qualität, sondern rein als verstehendes Ich. Es gibt freilich Sachgehalte, die nicht jeder Person zugänglich sind, sondern deren Verständnis ganz bestimmte persönliche Qualitäten voraussetzt. Aber auch wo das der Fall ist, bin ich im Mitteilen nicht auf diese Qualitäten gerichtet, sondern nur auf die Person als verstehende. Wenn von solchen Akten außer der belebenden Kraft, die von der ihnen evtl. anhaftenden Frische ausgeht, noch ein kausaler Einfluß geübt wird, so kommt er von dem Sinnesgehalt her und ist nicht mehr Einwirkung der sprechenden Person.

Es gibt aber außer solchen Akten Stellungnahmen der Person, die unmittelbar der anderen Person in ihrer individuellen Qualität gelten, ihren Kern treffen: Liebe, Vertrauen, Dankbarkeit usw., auch das, was wir den »Glauben« an einen Menschen nennen; auf der anderen Seite stehen Mißtrauen, Abneigung, Haß – kurz, die ganze Reihe der »ablehnenden« Verhaltungsweisen. Die Stellungnahmen gegenüber einer Person sondern sich scharf nach Positivität und Negativität: das Sein der Person wird darin bejaht oder verneint. Wie bei allen wertnehmenden Akten und Stellungnahmen zu Werten sind mit Positivität und Negativität die Möglichkeiten nicht erschöpft.[1])

1) Die formalen Grundsätze der Wertlehre sind von Husserl in seinen Vorlesungen über Axiologie und Praktik herausgestellt worden.

Digitized by Google

Neben positiven und negativen Stellungnahmen ist nämlich ein »gleichgültiges« Verhalten möglich, das weder »Liebe« noch »Haß« ist. Diese Stellungnahmen haben nun die Eigentümlichkeit, daß sie von der Person, der sie gelten, nicht nur verstanden und für sie Motiv einer antwortenden Stellungnahme werden können, sondern in ihr zugleich als ein kausaler Faktor wirksam werden. Wir sehen dabei wieder von der »Ansteckung« oder »Übertragung« ab, die von positiven und negativen Stellungnahmen in gleicher Weise ausgehen kann. Die kausalen Faktoren, die wir jetzt im Auge haben, sind nicht die mehr oder minder große Lebhaftigkeit der fremden Stellungnahmen, sondern die Gehalte als solche — die Liebe, der Haß, das Vertrauen usw. — entfalten eine spezifische Wirksamkeit in dem Menschen, dem sie widerfahren. Die Liebe, der ich begegne, stärkt und belebt mich und verleiht mir die Kraft zu ungeahnten Leistungen. Das Mißtrauen, auf das ich stoße, lähmt meine Schaffenskraft. Die fremden Stellungnahmen greifen unmittelbar in mein Innenleben ein und regulieren seinen Verlauf — wenn ich mich ihnen nicht »verschließe«, was hier wie gegenüber allen kausalen Einflüssen möglich ist. Es ist nun höchst merkwürdig, daß positive und negative Stellungnahmen, die beide als intensive Lebensregungen einen erheblichen Kraftaufwand erfordern, in der Person selbst, von der sie ausströmen, in ganz verschiedener Weise wirken. Der, der mich liebt, verliert nicht in dem Maße an Kraft, wie er mich belebt, und der mich haßt, gewinnt nicht etwa die Kräfte, die er in mir vernichtet. Im Gegenteil: die Liebe wirkt in dem Liebenden als eine belebende Macht, die evtl. mehr Kräfte in ihm entfaltet, als ihr Erleben ihn kostet; und der Haß zehrt als Gehalt noch weit stärker an seinen Kräften als sein Erleben. Die Liebe und die positiven Stellungnahmen überhaupt zehren sich also nicht selbst auf, sondern sind ein Born, aus dem ich andere nähren kann, ohne selbst ärmer zu werden. Er ist an sich unerschöpflich und kann nur darum zeitweilig oder ganz versagen, weil meine Kraft durch andere geistige Betätigung so in Anspruch genommen ist, daß sie zum Erleben solcher lebenspendenden Gehalte nicht hinreicht. Wir haben also schon in der Subjektivität Quellen des Lebens, die sich allem Maß und aller Berechnung entziehen, die dem kausalen Mechanismus als Triebkräfte zugute kommen, aber selbst keiner Regulierung unterstehen.

Fragen wir nun, woran sich diese Stellungnahmen, die so wunderbare Wirkungen entfalten, entzünden — denn jede Stellungnahme

Digitized by Google

ist ja Stellungnahme zu etwas, gilt einem Gegenständlichen, das irgendwie erfaßt sein muß – so sehen wir, daß es Werte sind, Werte, die mit dem Sein der Person unlösbar verknüpft sind. Indem ich zu einer Person positiv oder negativ Stellung nehme, steht sie mir als wert oder unwert vor Augen. Damit steht nicht in Widerspruch, daß ich an einer Person, die ich liebe, Fehler, und an einer Person, die ich hasse, Vorzüge entdecken kann. Ich kann mir über den Unwert, der der geliebten Person anhaftet, klar sein, aber nicht als mit diesem Unwert behaftet liebe ich sie, sondern der Unwert einer Eigenschaft oder einer einzelnen Handlung – wofern er überhaupt lebendig gefühlt ist – wird überstrahlt und aufgesogen von dem Wert, der dem gesamten Seinsbestande der Person innewohnt, und der Schmerz über den gefühlten Unwert mindert die Liebe nicht, sondern gibt ihr nur eine besondere Färbung.

Das Verhältnis von Wertnehmen und Wertstellungnehmen ist dabei dasselbe, das wir früher allgemein herausstellten: das Erfassen eines Wertes und die ihnen adäquate Stellungnahme fordern einander gegenseitig, und solange die geforderte Stellungnahme nicht erlebt ist, ist der Wert nicht voll-lebendig erfaßt. So daß man mit einem gewissen Recht sagen kann: die Liebe gründet sich auf den erfaßten Wert der geliebten Person; und andererseits: nur dem Liebenden erschließt sich der Wert einer Person voll und ganz.[1])

Insofern Werte in uns Stellungnahmen »auslösen«, deren Gehalte unserem geistigen Leben neue Triebkräfte zuführen, haben wir sie selbst als »lebenspendend« angesehen. Das gilt von allen Werten unterschiedslos, sachlichen wie persönlichen, und abgesehen davon, ob sie realisiert sind oder nicht. Der personale Wert haftet dem qualitativen Bestand der Person an, nicht ihrer Existenz (der Existenzial-Wert ist ein außerdem noch hinzutretender), und so kann der Eindruck, den wir von einer Gestalt der Geschichte oder Dichtung bekommen, ebenso in uns »zünden« und belebend wirken wie der einer lebenden. Im lebendigen Wechselverkehr kommt außer dieser Wirkung des Wertgehalts einer Person dann noch der Einfluß ihrer aktuellen Lebensregungen – und speziell der durch uns ausgelösten – in Betracht.

---

1) Vgl. die Parallele beim religiösen Erlebnis: »Im Vertrauen erleben wir eine Gemeinschaft, die in sich selbst höchste Erkenntnis dessen ist, dem wir vertrauen«. (Th. Häring, Der christliche Glaube, S. 160. Lahr und Stuttgart 1912.) »Erkenntnis« ist hier nicht im strengen Sinne zu nehmen.

Digitized by Google

Wir wollen nun untersuchen, welche Bedeutung den persönlichen Stellungnahmen im Leben der Gemeinschaft zukommt. Da ist zunächst zu sagen, daß die Solidarität der Individuen, die im Einfluß der Stellungnahmen des einen auf das Leben des anderen sichtbar wird, im höchsten Grade gemeinschaftsbildend ist. Genauer gesprochen: wo die Individuen einander »geöffnet« sind, wo die Stellungnahmen des einen am anderen nicht abprallen, sondern in ihn eindringen und ihre Wirksamkeit entfalten, da besteht ein Gemeinschaftsleben, da sind die beiden Glieder eines Ganzen, und ohne solches Wechselverhältnis ist Gemeinschaft nicht möglich. Fingieren wir ein Verhalten, bei dem das eine Individuum das andere rein als Objekt nimmt, nach dessen »Reaktionsweise« es seine Maßnahmen zu treffen hat, so ist die Lebenseinheit durchschnitten, die das Wesen der Gemeinschaft ausmacht. Weder Ansteckung durch fremde Lebenszustände, noch Beeinflussung durch fremde Stellungnahmen, noch schließlich übergreifende Motivation sind möglich, und damit entfällt die Möglichkeit einer gemeinsamen Lebenskraft und einer gemeinsamen Umwelt, kurz: des Erwachsens einer einheitlichen überindividuellen Persönlichkeit. Ein paar Beispiele mögen das erläutern. Wenn ich als kühler Beobachter einer fieberhaft erregten Menschenmenge gegenüberstehe, ihre Erregung konstatiere und überlege, welche Maßnahmen man treffen könnte, um einem Ausbruch dieser Erregung zu begegnen, bin ich durch meine beobachtende Einstellung vor Ansteckung geschützt, von der Atmosphäre, in der die anderen alle stecken, kann in mich nichts eindringen, denn zwischen ihnen und mir liegt die unsichtbare, aber unüberbrückbare Grenzlinie, die Subjekt und Objekt scheidet. Eben damit bin ich als außerhalb der Gemeinschaft stehend gekennzeichnet. – In gleicher Weise schließt mich die Einstellung des Beobachters von den Einwirkungen der fremden Stellungnahmen ab. Wenn ich einen Menschen als Mittel meinen Zwecken dienstbar machen will und mit Genugtuung feststelle, daß er mich liebt, weil die Liebe ihn bestimmen wird, in meinem Interesse zu handeln, wenn ich so seine Liebe als einen bedeutsamen Faktor in meine Rechnung einstelle, dann vermag sie nicht in mich einzudringen und mir neue Kräfte zu verleihen: auch sie ist für mich Objekt und nicht belebendes Leben. – Schließlich gibt es bei solcher Einstellung auch kein unmittelbares Ineinandergreifen der beiderseitigen Motivationen. Wenn ein Diplomat ergründet hat, was der andere denkt, und daraus folgert, welche Schritte er selbst zu unternehmen hat, so ist es nicht der fremde Gedanken-

Digitized by Google

gehalt, auf dem er aufbaut, sondern der Sachverhalt, »daß der andere dies denkt« ist Ausgangspunkt für seine Folgerungen. Es entspinnt sich kein gemeinsames Denken, sondern jeder hat seine Gedankenwelt, in die er den anderen mit seinen Gedanken aufnimmt. Alles dies widerspricht dem Wesen der Gemeinschaft. Sie verlangt statt monadischer Abgeschlossenheit offene und naive Hingabe, nicht getrenntes, sondern gemeinsames Leben, Gespeistwerden aus gemeinsamen Quellen, Bewegtwerden durch gemeinsame Motive.

Abgesehen von dieser konstitutiven Bedeutung, die persönliche Stellungnahmen und die Aufgeschlossenheit ihnen gegenüber für die Gemeinschaft haben, spielen sie auch im Leben der konstituierten Gemeinschaft eine Rolle – zunächst als Stellungnahmen der Individuen zu der Gemeinschaft, der sie angehören. Es gehört zum Wesen des sozialen Ganzen, daß die einzelnen nicht nur als seine Glieder leben, sondern ihm gegenübertreten und es zum Gegenstand machen können. Wenn es so zum Gegenstand gemacht wird, dann wird es zugleich zum Zielpunkt für mögliche wertende und praktische Stellungnahmen. Ich lebe z. B. nicht bloß als Staatsbürger, sondern ich kann meinen Staat und mein Volk betrachten, ich liebe sie und bringe ihnen Opfer. Und es ist nun die Frage, ob solche Stellungnahmen auf eine Gemeinschaft ähnliche Wirkungen ausüben können wie auf ein Individuum. Sicherlich wird die Kraft eines Staates und der Gemeinschaft, die er umspannt, gestärkt, wenn seine Bürger ihn lieben, und geschwächt, wenn auch nur einzelne von ihnen ihn hassen. Aber diese Wirkung vollzieht sich natürlich bei der Gemeinschaft in ganz anderer Form als beim Individuum. Eine Gemeinschaft kann ja eine Stellungnahme nicht in derselben Weise wie eine Einzelperson aufnehmen und ihre belebende Kraft in sich einströmen lassen. Sie kann es nur durch ihre Elemente, und die Einwirkungen, die sie erfährt, müssen durch diese hindurchgehen. Die Liebe, die ich für mein Volk hege, entfaltet ihre Wirksamkeit für es zunächst in mir, indem sie meine Kräfte steigert und mich treibt, sie stärker seinem Dienste zu widmen, in erhöhtem Maße als sein Glied zu leben. Und sie kann ferner andere mit fortreißen, d. h. auch in ihnen die Vaterlandsliebe erwecken und dadurch ihre Kräfte erhöhen und diese gesteigerten Kräfte der Gemeinschaft zuführen. Und sie kann schließlich dadurch wirken – und das ist das eigentliche Analogon zu der Wirkung, die wir beim Individuum feststellten –, daß ich und daß die anderen sich »im Namen der Gemeinschaft« geliebt fühlen und dadurch eine Stärkung erfahren.

Digitized by Google

Auf allen diesen Wegen werden dem Gemeinschaftsleben durch positive Gesinnungen neue Triebkräfte zugeführt, und entsprechend kann es durch negative Gesinnungen gehemmt werden. Die Stellungnahmen, von denen die Elemente der Gemeinschaft gegenüber erfüllt sind, gehören also zu den allerwichtigsten Faktoren, von denen ihre Kraft und ihr Leben abhängt.

Neben den Stellungnahmen der Glieder einer Gemeinschaft kommen schließlich noch die Außenstehender – einzelner Personen oder anderer Gemeinschaften – in Betracht. Die Liebe und der Haß, die ein Volk von anderen erfährt, wirken lebenfördernd und lebenhemmend – ganz abgesehen von den freundlichen oder feindseligen Handlungen, die sie motivieren, und den antwortenden Stellungnahmen, die sie auslösen mögen. So kann der Haß des »neutralen Auslandes«, der sich in keinerlei feindlichen Handlungen äußert, einem Volke durch die Wirkung, die von ihm ausgeht, noch mehr schaden als die Operationen seiner Feinde. Natürlich sind es wieder die einzelnen, die die feindliche Stellungnahme aufnehmen und in denen sie zur Wirksamkeit gelangt: sie lähmen in ihnen die nationale Tatkraft, und sie können die Gemeinschaft außerdem noch dadurch schwächen, daß sie eine veränderte Stellungnahme ihrer Elemente zu ihr motivieren und sie veranlassen, in geringerem Maße als Glieder der Gemeinschaft zu leben.

e) Objektive Quellen der Lebenskraft. Neben diesen »subjektiven« Kraftquellen haben wir bereits »objektive« kennen gelernt, die ebenfalls für das Leben einer Gemeinschaft von Bedeutung sind: die sachlichen und personalen Werte. Von Persönlichkeiten – individuellen und überindividuellen – kann, wie wir sahen, auch dann noch ein belebender Einfluß ausgehen, wenn in ihnen selbst kein aktuelles Leben ist, wenn sie nicht mehr existieren oder überhaupt nur ein fiktives Dasein besitzen. Personen sowie ihre Eigenschaften und Handlungen, ja ihre Lebensregungen im weitesten Sinne, sind Träger von Werten. Und diese personalen Werte, wie alle Werte überhaupt (ausgenommen die Existenzialwerte), haben Bestand unabhängig von der Existenz ihrer Träger. Sie können an fiktiven ebensogut wie an realen Trägern erlebt werden und im erlebenden Individuum ihre volle Wirksamkeit entfalten. Die Stellungnahmen, die ihnen entsprechen, haben Gehalte, denen eine belebende Kraft innewohnt. Die Schönheit einer Gestalt, die ich in der Phantasie schaue, entzündet in mir die Begeisterung, die mich zu künstlerischem Schaffen antreibt. Der Held einer Dichtung erfüllt mich mit Bewunderung, und aus dieser Bewunderung quillt der Drang, ihm

Digitized by Google

nachzueifern. In beiden Fällen sind die erlebten Werte nicht nur Motive, die meinem Tun die Richtung vorschreiben, sondern liefern zugleich die Triebkräfte, die es erfordert. Es ist die Frage, ob auch die belebende Wirkung, die ich von der Lebenskraft bzw. den Bekundungen der Lebenskraft eines Individuums oder einer Gemeinschaft erfahre, wenn sie mir nur durch Schilderung zugänglich gemacht werden, auf ihrer Werthaftigkeit beruht oder ob hier noch eine andere Art Objektivität vorliegt. Ohne Zweifel kommt der Frische, der Aktivität usw. selbst ein Wert zu, und die Stellungnahmen zu solchen Werten können einen belebenden Einfluß üben: etwa die Freude an der Kraftfülle eines antiken Helden. Aber nicht diese Wirkungen hatten wir im Auge, als wir an früherer Stelle von den kausalen Einflüssen eines objektiv gewordenen Lebens sprachen. Es waren ganz offenbare Phänomene der Ansteckung, die uns dort ins Auge fielen. Die Frische, die uns geschildert wird, greift selbst auf uns über, die Schläfrigkeit lähmt unsere eigene Aktivität. Über die eigentümliche Objektivität, die hier vorliegt, können wir vielleicht besser Klarheit gewinnen, wenn wir bedenken, daß Gehalte wie Frische, Lebhaftigkeit u. dgl. nicht bloß als erlebte Zustände, sondern auch an leblosen Gegenständen auftreten. Wir begegnen ihnen als »Charakteren« an Landschaften, an der Witterung, an Melodien usw., und diese Charaktere wirken nicht minder ansteckend als fremde Lebenszustände. Wer kennt nicht den niederdrückenden, lähmenden Einfluß eines trüben Regentages, wer hat nicht schon gespürt, wie ein strahlend blauer Himmel das Leben in ihm rascher und leichter dahinströmen läßt? Wir müssen den Umkreis der hier in Betracht kommenden Phänomene allerdings über die Lebenszustände und die in ihnen inkarnierten Gehalte hinaus erweitern. Wir wissen aus früheren Untersuchungen, daß zwischen der Lebenssphäre und den Gefühlen ganz enge Beziehungen bestehen: die Gefühle zehren nicht nur – wie alle anderen Erlebnisse – durch ihr Erleben an der Lebenssphäre, sondern beeinflussen sie durch ihre Gehalte, die als solche Kräfte zuführen oder vernichten. Diese Wirkungen der Gefühle hängen durchaus mit ihrer Qualität zusammen: jedes qualitativ eigentümliche Gefühl hat seine spezifische Wirkung: die Trauer wirkt lähmend, die Freude belebend usf. Die Zuströme, welche die Lebenskraft von den Gefühlen her erfährt, kommen, wie wir wissen, dem gesamten Erleben zugute. Sie machen sich aber nicht nur als indifferente Kraftsteigerungen geltend, sondern tragen in die Lebenssphäre die qualitative Färbung mit hinein, die den Gefühlen eigen ist, und diese Färbung teilt sich von hier aus

Digitized by Google

dem gesamten Erleben mit. Diese »Färbungen« sind es, die wir an anderer Stelle als die »Stimmungskomponenten« der Gefühle bezeichnet haben. Es ist das Wesen der Stimmungen, daß sie Gesamtzustände der Seele sind, Lebenszustände mit einer Gefühlsfärbung, und daß sie dank dieser qualitativen Note der Lebenskraft nicht nur eine gewisse Höhe, sondern auch eine Richtungsbestimmtheit geben. Und es ist eine Eigentümlichkeit der Gefühle, daß sie solche richtungsbestimmte Gesamtzustände der Seele hinterlassen (eine Eigentümlichkeit, die nicht aus ihrem gegenständlichen Sinn verständlich ist, obwohl die Richtungsbestimmtheit von ihm abhängt): die Freude über ein gelungenes Unternehmen hinterläßt eine von dem ursprünglichen Korrelat losgelöste »gehobene Stimmung«, die zugleich eine »Disposition« bedeutet, im Sinne der ursprünglichen Stellungnahme zu reagieren, auch wo kein hinreichendes Motiv für eine solche Stellungnahme gegeben ist.

Für unsere gegenwärtige Problemstellung ist die Richtungsbestimmtheit von geringerer Bedeutung. Wichtig ist für uns, daß alle Gefühls- und Stimmungsqualitäten eine Lebenskomponente in sich bergen und auch *als* Qualitäten von Einfluß auf die Lebenssphäre sind. »Ansteckend« wirkt nicht nur die reine Lebenszuständlichkeit, sondern die Zuständlichkeit mit ihrer qualitativen Färbung, die Gesamtstimmung der Seele: Heiterkeit, Düsterkeit, Gereiztheit usw. Der gesamte Umkreis dieser Gehalte nun kommt nicht bloß eingebettet in Erlebnisse, in psychische Zuständlichkeiten vor, sondern es handelt sich durchweg um Charaktere, die auch leblosen Gegenständen anhaften können. Es gibt keine Gefühlsqualität, keine Stimmung, keinen Lebensrhythmus, der nicht in einem Tongebilde inkarniert sein könnte und von diesem Gebilde aus in die Seele des empfänglichen Hörers einströmte.

Wir haben also einen großen Bereich von Gehalten, die objektiv sind und in die Subjektivität einbezogen werden können.

Suchen wir uns nun den Fall klarzumachen, von dem wir ausgingen: daß subjektives geistiges Leben auf uns wirken kann, wenn es uns durch eine beredte Schilderung nahegebracht wird. Es liegt in der Tat *nicht* so, daß die konkreten Erlebnisse »objektiv« werden, wenn sie bedeutungsmäßig gefaßt sind. Was ich durch Erzählung vermitteln kann, ist nicht eine Berührung mit dem aktuellen Leben, sondern mit den Gehalten, die in ihm inkarniert waren, und die auch auf Grund einer anschaulichen Vergegenwärtigung solchen Lebens (ebenso wie anderer möglicher Träger solcher Gehalte) erschaut und ins eigene Erleben aufgenommen werden können. Die

Digitized by Google

anschauliche Vergegenwärtigung gehört notwendig dazu. Das bloße Wortverständnis ohne anschauliche Erfüllung der Bedeutungsgehalte genügt nicht, um ein Eindringen der betreffenden »Charaktere« in das verstehende Individuum zu ermöglichen. Sie müssen selbst gegeben, nicht bloß gemeint sein, um wirken zu können. Solche Selbsterfassung ist aber ebensogut auf Grund einer Vergegenwärtigung ihrer möglichen Träger wie auf Grund einer Wahrnehmung möglich, weil diese Charaktere, ebensowenig wie Werte, reale Träger erfordern.

Wir haben nun die Bedeutung der objektiven Kraftquellen für das Gemeinschaftsleben zu betrachten. Ohne Zweifel strömen auch ihm von daher Triebkräfte zu, natürlich wieder durch Vermittlung der Individuen. So ist es für den gesamten Lebensverlauf eines Volkes von größter Bedeutung, wie die Natur seines Landes geartet ist, und zwar nicht bloß ihrer physischen Beschaffenheit, sondern ihrem landschaftlichen Charakter nach. Gewiß fällt auch die physische Beschaffenheit schwer ins Gewicht. Das Bergland, dessen harter Boden an die Arbeitskraft seiner Bewohner hohe Anforderungen stellt, ist von größtem Einfluß auf die Entwicklung seiner Bevölkerung: auf die Richtung, in die ihre Lebenskraft gezwungen wird, auf die Fähigkeiten, denen sie zur Ausbildung verhilft, und auch auf das Maß ihres Verbrauchs. Aber ganz abgesehen davon prägt sich der anschauliche Charakter der Berglandschaft der Bevölkerung auf, dringt in sie ein und bestimmt ihren ganzen Lebensrhythmus. (Das bringt Winkelmann sehr klar zum Ausdruck, wo er den Einfluß des hellenischen Himmels auf das griechische Lebensgefühl schildert.)

Nicht minder wichtig ist für die Entwicklung einer Gemeinschaft die Wertewelt, in der sie lebt: die ästhetischen Werte ihrer Umgebung, die ethischen Werte, die in ihrer »Moral«, die religiösen Werte, die in ihrer »Religion« Aufnahme gefunden haben, die personalen Werte, die ihr z. B. an den großen Gestalten ihrer eigenen Vergangenheit entgegentreten, oder auch diejenigen, deren Träger sie selbst ist. Wir betrachten all diese Werte wiederum nicht als »Motive«, als richtunggebende Faktoren für das Verhalten der Gemeinschaft, sondern vorläufig nur nach ihrer Bedeutung für die Lebenssphäre. Voraussetzung für die Beeinflussung der Lebenskraft durch die Werte ist selbstverständlich, daß sie *erlebt* werden, daß eine Aufnahmefähigkeit für sie besteht. (Diese Aufnahmefähigkeit werden wir selbst später zum Problem machen.) Wo keine ästhetische Empfänglichkeit vorhanden ist, da wird die schönste Natur »wirkungslos« bleiben. Etwas anders steht es mit den Werten, die in Form von »Kulturwerken« Realität angenommen haben. Wo eine nationale Kultur

Digitized by Google

erwachsen ist, wo eine ausgebildete Moral, ein ausgebildetes Recht, eine Dichtung als gemeinsames Volksgut usw. vorliegt, da sind die Werte nicht nur verfügungsbereit für empfängliche Seelen vorhanden, sondern legen durch ihre Inkarnation in realen Werken bereits Zeugnis ab für die Empfänglichkeit und für die Schaffenskraft des Volkes. Es hat gewissermaßen aus sich heraus in den Werken einen unerschöpflichen Born geschaffen, dem es immer neue Kräfte entnehmen kann. Die Verhältnisse liegen aber hier sehr verwickelt. Wir wissen ja aus früheren Betrachtungen, daß nicht nur eine ursprüngliche Empfänglichkeit vorhanden sein muß, damit Werte ihre belebende Wirkung entfalten können, sondern daß außerdem ein genügendes Maß an Lebenskraft für das Erleben der betreffenden Gehalte vorhanden sein muß. Ein Volk kann die herrlichsten Werke der Kunst geschaffen haben und kann dann seine geistigen Kräfte einem anderen Gebiet – z. B. dem Wirtschaftsleben – zuwenden und so ganz dafür festlegen, daß es für die ästhetischen Werte, ohne die ursprüngliche Empfänglichkeit einzubüßen, unzugänglich wird und sich diese Quellen der Verjüngung selbst absperrt. Man spricht in solchen Fällen, wo Werke bestehen, ohne eine lebendige Wirksamkeit zu entfalten, von einer »toten Kultur«, und ein Kulturzweig kann »absterben«, wenn das Volk, dem es sein Dasein verdankt, fortlebt, nicht nur, wenn es selbst untergeht. In Wahrheit ist dann nicht die Kultur tot – ihr Leben währt ja ewig – sondern die Seelen sind es, denen sie Leben spenden soll; gewisse Schichten sind aus ihrem Leben ausgeschaltet. Daß die Kultur nicht tot ist, zeigt sich darin, daß sie jederzeit eine »Renaissance« erfahren kann; sie braucht nur neu entdeckt zu werden, um neu zu wirken und Kräfte zu spenden.[1])

Die »Entdeckung« von Werten bietet uns ein neues Problem. Sie führt uns zu der Frage, welche Rolle die Individuen für die Belebung einer Gemeinschaft durch die Wertewelt spielen. Da drängt sich uns zunächst die merkwürdige Tatsache auf, daß nicht nur die ursprüngliche Empfänglichkeit einer Gemeinschaft für gewisse Wertbereiche ebenso wie die hierfür erforderliche Lebenskraft auf der ihrer Elemente beruht, sondern daß der Gemeinschaft durch einzelne Mitglieder für bestimmte Wertbereiche erst die Augen geöffnet werden können. Lassen wir die Werke der Kultur zunächst beiseite, betrachten wir die Natur als Trägerin ästhetischer Werte, so finden wir als schlagendes Beispiel, um uns das Phänomen, das wir im

1) Scheler hat diese »Unsterblichkeit« der Kulturwerke in seinen geschichtsphilosophischen Vorlesungen hervorgehoben.

Digitized by Google

Auge haben, zu veranschaulichen, die Tatsache, daß die Schönheit der Alpenwelt bis ins 18. Jahrhundert hinein gänzlich verborgen geblieben ist. Wir mögen des Livius berühmte Schilderung von Hannibals Alpenübergang zur Hand nehmen oder Hallers umfangreiches Lehrgedicht – wir finden darin viel über die Schrecken und Gefahren der Berge, manches über die Eigentümlichkeiten des Landes und seiner Bewohner, aber kein Wort über ästhetische Reize. Was heute der gesamten europäischen Kulturwelt ein selbstverständlicher Besitz ist, das haben einzelne Persönlichkeiten (wir können sie mit Namen nennen: Rousseau, Goethe u. a.) für sie gewonnen. Was sie zu solcher Entdeckung befähigte – eine höhere Empfänglichkeit, eine größere Lebendigkeit als sie anderen zuteil wurde –, das wollen wir hier nicht untersuchen. Es genügt uns zu sehen, daß einzelne Individuen einer Gemeinschaft als Organe dienen können, die ihr den Kontakt mit der Welt der Werte ermöglichen, als das offene Auge, mit dem sie in die Welt hineinschaut. Damit sie aber als Organe der Gemeinschaft fungieren können, ist es erforderlich, daß nicht nur sie selbst, sondern daß auch die Gemeinschaft — bzw. andere Glieder der Gemeinschaft – empfänglich sind und außerdem, daß sie *als* Glieder der Gemeinschaft leben. Wo der Empfänglichkeit einzelner die Unzulänglichkeit der Masse entgegensteht, da kann die Gemeinschaft nicht bereichert werden. Das läßt sich deutlich an gewissen Kulturwerken zeigen. In Fällen allerdings, wo die Werke aus dem Geiste eines Volkes heraus entstanden sind (ein Phänomen, das natürlich selbst noch zu klären ist), da werden sie auch der Gemeinschaft zugänglich sein. Anders verhält es sich bei der »Renaissance« einer vergangenen oder der Aufnahme einer fremden Kulturschöpfung, auch bei neuen Werken, die *innerhalb* einer Gemeinschaft, aber nicht aus ihrem Geiste entspringen. Denken wir daran, wie einige unserer führenden Geister – etwa Winckelmann, – der bildenden Kunst der Antike nahe gekommen sind, sich mit ihrem Geist erfüllt haben und wie wenig davon in die Seele des deutschen Volkes eingedrungen ist; wie die oberen Gesellschaftsschichten in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert von französischen Kultureinflüssen durchsetzt waren, ohne daß der Kern des Volkes wesentlich davon berührt wurde; wie fast unsere ganze moderne Kunstrichtung unverstanden und unwirksam mitten im Leben der Volksgemeinschaft dasteht. Ebenso wichtig ist es, daß diejenigen, die die offenen Augen für die Welt der Werte besitzen, als Glieder der Gemeinschaft, in lebendiger Wechselwirkung mit ihren anderen Elementen leben. Wer sich in sich selbst verschließt, wer den Reichtum seines Innen-

Digitized by Google

lebens nicht nach außen hin wirksam werden läßt, der kommt nicht als Organ der Gemeinschaft in Betracht, der öffnet ihr nicht den Zugang zu den Quellen, aus denen ihr Triebkräfte zuströmen können.

§ 3. Psychische Fähigkeiten und Charakter der Gemeinschaft.

Wir haben bei unseren Betrachtungen über die Lebenskraft schon verschiedentlich in das Gebiet der Probleme vorgreifen müssen, deren Erörterung wir anfangs als erforderlich bezeichneten, um ein Verständnis für die Struktur der Gemeinschaft zu gewinnen: wir mußten das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft mit heranziehen, und wir mußten gelegentlich auf Konstituentien der Psyche zurückgreifen, die nicht in der Lebenskraft gründen. Das war besonders dort erforderlich, wo wir von den »objektiven« Quellen der Lebenskraft sprachen. Denn deren Wirksamkeit setzt ja eine Offenheit des Geistes für die Objektwelt voraus, die aus dem Wesen der Lebenskraft nicht verständlich ist.

Wir wenden uns nun der ausdrücklichen Behandlung dieser Frage zu und untersuchen an erster Stelle das, was außer der Lebenskraft zum Aufbau der Gemeinschaft gehört und was sie zum Analogon einer individuellen Persönlichkeit stempelt. Ein Volk und ein anderes stehen einander gegenüber wie zwei Individuen, jedes im Besitze einer nur ihm eigenen scharf ausgeprägten Sonderart. Was sie auszeichnet und von einander scheidet, sind z. T. Beschaffenheiten des Leibes, und zwar solche rein physischer Natur (wie Größe, Färbung der Haut und der Haare usw.) und solche, in denen das »Innere« zum Ausdruck kommt (Gesichtszüge, Blick des Auges u. dgl.). Es ließe sich wohl zeigen, daß die physischen Beschaffenheiten nicht eigentlich Beschaffenheiten der Gemeinschaft sind, sondern typische Beschaffenheiten der Gemeinschaftsglieder (ein Gegensatz, auf den wir noch zurückkommen müssen). Wir gehen aber darauf nicht ein, weil wir die »Außenseite« in unserem Zusammenhange überhaupt nicht behandeln wollen, sondern uns ausschließlich mit der inneren Eigenart beschäftigen, dem Analogon der individuellen Psyche.

Um in das Wesen der Persönlichkeit einzudringen, muß man sich vor Augen halten, daß die Psyche – des einzelnen wie der Gemeinschaft – eine merkwürdige Doppelnatur aufweist: sie ist einmal in sich geschlossene Monade, sie ist andererseits Korrelat ihrer Umwelt, offenes Auge für alles, was »Gegenstand« heißt.[1]) Dem-

1) Diese zweite Eigentümlichkeit freilich besitzt sie, wie die folgenden Ausführungen erkennen lassen, nicht qua Psyche, sondern qua Geist.

Digitized by Google

entsprechend gliedern sich die Eigenschaften, durch die sich eine Psyche von der anderen unterscheidet, in solche, die ihr in ihrem Bei-sich-sein eignen, und andere, die zutage treten, wo sie aus sich herausgeht und mit der Objektwelt zu tun hat. In die erste Reihe würden z. B. Güte, Reinheit, Vornehmheit gehören; in die zweite Intelligenz, Tatkraft, Gerechtigkeit, Opfermut usw. Wenn wir diese Scheidung vornehmen, so soll damit nicht ausgesprochen sein, daß beide Gruppen von Eigenschaften ohne Verbindung nebeneinander stehen. Was der Psyche in sich eigen ist, das streift sie nicht ab, wenn sie der Objektwelt gegenübertritt. Sie ist ja trotz ihrer Doppelnatur eine unauflösliche Einheit. Welcher Art die Wechselbeziehungen sind, das bleibt noch zu klären. Zunächst wollen wir beide Gruppen getrennt behandeln und wenden uns jetzt der zweiten zu.

a) Das Fehlen niederer psychischer Vermögen in der Psyche der Gemeinschaft. Die Persönlichkeit, die individuelle wie die überindividuelle, finden wir einer Welt von Gegenständen gegenüber, die sie erfaßt, von der sie sich in ihrem Verhalten bestimmen läßt, in die sie gestaltend eingreift: drei verschiedene Arten der »Betätigung« an der Welt: Aufnehmen, Bewegtwerden, Handeln; ihnen entsprechen verschiedene Grundarten von psychischen Fähigkeiten. Die Außenwelt aufzunehmen, zu erfassen, dazu bedarf es gewisser »sinnlicher Vermögen«, Fähigkeiten zum Erleben bestimmter sinnlicher Gehalte, denn alle äußere Wahrnehmung ist auf Sinnlichkeit fundiert. Entbehrt eine Person des einen oder anderen sinnlichen Vermögens, so ist die ihr zugängliche Außenwelt im Vergleich zur Wahrnehmungswelt des »Vollsinnigen« wesentlich modifiziert. Betrachten wir die Psyche einer Gemeinschaft, so sehen wir, daß die sinnlichen Fähigkeiten nicht mit hineingehören. Ein Volk ist nicht blind oder taub, kurzsichtig oder hellhörig, wie es tapfer oder klug ist. Es ist aber sehr wohl möglich, daß die Mehrzahl oder auch alle Glieder einer Gemeinschaft eine bestimmte sinnliche Eigenschaft besitzen und daß dieser Umstand von Bedeutung für den Charakter der Gemeinschaft ist. Nehmen wir die Unterrichtsklasse einer Blindenanstalt, so weisen alle Elemente dieser Gruppe dieselbe Eigenschaft auf, ohne daß es einen Sinn hätte, die Blindheit als eine Eigenschaft der Gemeinschaft zu bezeichnen. Dagegen kann es sehr gut möglich sein, daß diese Klasse Eigenschaften besitzt, die durch die Blindheit der Individuen bedingt sind und sich in keiner Gemeinschaft von Sehenden finden werden. Simmel führt z. B. in seinen Betrachtungen zur »Soziologie der Sinne« aus, das Zugleich mannigfacher Eindrücke, wie es uns das Auge vermittelt,

Digitized by Google

wirke – im Gegenſatz zum Nacheinander des Gehörten – verwirrend und beunruhigend.[1]) Die innere Ruhe, die das Abgeſchloſſenſein von der verwirrenden Mannigfaltigkeit der ſichtbaren Welt dem Blinden geben mag, kann nicht nur als individuelle, ſondern auch als Gemeinſchafts-Eigenſchaft auftreten.

Man wird alſo wohl ſagen müſſen, daß die ſinnlichen ebenſo wie die phyſiſchen Eigenſchaften nur als typiſche Eigenſchaften der Gemeinſchaftsglieder in Betracht kommen und den Charakter der Gemeinſchaft wohl mit bedingen können, aber nicht ſelbſt zur Pſyche der Gemeinſchaft gehören. Ähnliches gilt wohl auch für eine Reihe anderer Eigenſchaften, die ein pſychiſches Individuum außer den ſinnlichen Vermögen beſitzen muß, wenn es eine Außenwelt erfaſſen ſoll. Wahrnehmung iſt ja nicht Sinnesempfindung, ſondern Auffaſſung eines ſinnlich Erſcheinenden, und damit es als dauerndes Sein wahrgenommen werden könne, iſt bei dem wahrnehmenden Individuum die Fähigkeit des Behaltens von Eindrücken – das, was wir Gedächtnis nennen – vorausgeſetzt. Ohne weiter zu unterſuchen, welche pſychiſchen »Vermögen« unter dem Titel »Gedächtnis« zuſammengefaßt werden, können wir feſtſtellen, daß auch dieſe nicht zur Pſyche der Gemeinſchaft, ſondern nur zu der ihrer Elemente gehören und als ſolche allerdings wiederum den Charakter der Gemeinſchaft mitbeſtimmen. Ein »gutes Gedächtnis« z. B. kann als typiſche Eigenſchaft bei den Angehörigen einer Familie auftreten, man wird es aber niemals der Familie zuſchreiben; dagegen gibt es eine Reihe von Eigenſchaften, die wir dem Charakter der Familie zurechnen, die aber an das Gedächtnis der Familienmitglieder beſtimmte Anforderungen ſtellen: z. B. Pietät gegen die Familientradition, Treue u. dgl.

Wie ſinnliche Eindrücke und Gedächtnisfunktionen nur die ſtoffliche Grundlage alles ſeeliſchen und geiſtigen Lebens bilden, ſo ſind auch die ihnen entſprechenden pſychiſchen Fähigkeiten nur Grundlagen der ſeeliſchen und geiſtigen Eigenſchaften, die ſich von dem Geſamtbeſtand der individuellen Pſyche als Oberſchicht abheben. Von dem »Charakter« in einem allerweiteſten Sinne – als Bezeichnung deſſen, was die Eigenart einer Pſyche ausmacht und ſie von anderen unterſcheidet – hebt ſich der Charakter im ſpezifiſchen Sinne ab, der auf die Oberſchicht beſchränkt iſt. Bei der Gemeinſchaft kann von Charakter in dem weiteren Sinne gar nicht geſprochen

1) Vgl. den »Exkurs über die Soziologie der Sinne« in Simmels Soziologie. Wir prüfen nicht die Richtigkeit der behaupteten Tatſache, ſondern nehmen ſie nur als Hinweis auf das Phänomen, das uns vorſchwebt.

Digitized by Google

werden, weil es Gemeinschaftseigenschaften nur innerhalb der Oberschicht gibt. Die »Unterschicht« der individuellen Psyche aber ist fundierend sowohl für den individuellen als für den Gemeinschaftscharakter.

b) Intellektuelle Fähigkeiten. In den Bereich des »Geistigen« gehört bereis die »Auffassung«, die in der Wahrnehmung lebt und sie allererst zur Wahrnehmung macht, und das entsprechende »Auffassungsvermögen«; des weiteren die eigentlichen Verstandestätigkeiten: Folgern, Kombinieren u. dgl., und die entsprechenden intellektuellen Fähigkeiten: Scharfsinn, Leichtigkeit des Begreifens, Kombinationsgabe u. dgl. Es ist kein Zweifel, daß wir einem Volk z. B. solche geistige Fähigkeiten nachsagen und es dadurch von anderen unterscheiden, und es ist sehr die Frage, ob es sich hier um eine bloße façon de parler handelt, die dem Volk als Einheit das zuschreibt, was eigentlich nur den einzelnen Volksgenossen als typische Eigenschaft zukommt. Eine solche Behauptung dürfte sich kaum rechtfertigen lassen. Wenn wir von römischem Scharfsinn oder französischem »Esprit« sprechen, so wollen wir das Volksganze charakterisieren und nicht den Durchschnittsrömer oder den Durchschnittsfranzosen. Es ist sogar möglich, daß der geistige Habitus eines Volkes sich von dem des Durchschnitts seiner Glieder ziemlich erheblich unterscheidet. Ein Volk kann in seiner Politik brutal und rücksichtslos sein, während die Mehrzahl der Bürger durchaus gutartig und friedlich ist. Damit greifen wir allerdings bereits auf das Gebiet des Gemüts- und Willenslebens über, wo der Unterschied, den wir im Auge haben, schärfer hervortritt. Er findet sich aber auch bereits bei den intellektuellen Fähigkeiten. — Wie das Verhältnis von Gemeinschaftscharakter und durchschnittlichem Charakter der Gemeinschaftsglieder zu verstehen ist, das werden uns erst spätere Betrachtungen lehren. Zunächst halten wir fest, daß der Außenwelt, der sich eine Gemeinschaft gegenüber befindet, bestimmte intellektuelle Fähigkeiten dieser Gemeinschaft sowie gewisse »niedere« psychische Vermögen der Gemeinschaftsglieder entsprechen. Die intellektuellen Fähigkeiten sind allerdings nicht nur von Bedeutung für die Erfassung der sinnlich wahrnehmbaren Welt, sondern zugleich das Korrelat der Gedankenwelt, in der die Gemeinschaft lebt. Freilich treten hier weitere intellektuelle Charakterzüge hervor. Der Klarheit des französischen oder auch des amerikanischen Denkens, dem Tiefsinn des deutschen oder nordischen entsprechen Unterschiede in den philosophischen Systemen der Völker. Außerdem sind aber für die Gestaltung der gedanklichen Umwelt noch andere Faktoren

Digitized by Google

maßgebend. Die Gedankenwelt muß ja *erarbeitet* werden, und was davon erobert wird, das hängt nicht von der intellektuellen Leiſtungsfähigkeit ab, ſondern – da alle geiſtige Arbeit ein *Tun* (evtl. ſogar ein *Handeln*) iſt – von der Art, wie das Individuum bzw. die Gemeinſchaft ſich zu betätigen pflegt und von der Art, wie es ſich zum Tun bewegen läßt. Welche theoretiſchen Zuſammenhänge ich aufzudecken, welche Gegenſtände ich theoretiſch zu ergründen ſuche, das hängt davon ab, welches »Intereſſe« ich daran habe und mit welcher »Energie« ich ans Werk gehe. Eigenſchaften des Gemüts und Willens wirken alſo hier mit denen des Intellekts zuſammen.

c) *Die ſpezifiſchen Charaktereigenſchaften, »Seele« und »Kern« der Perſon.* Wir kommen damit in das Gebiet, das man noch in einem beſonderen Sinne als »Charakter« zu bezeichnen pflegt. Wenn man von einem »guten« oder »ſchlechten« Charakter ſpricht, ſo meint man nicht, daß die betreffende Perſönlichkeit überhaupt wertvolle Eigenſchaften beſitzt – wertvolle Eigenſchaften ſind ja auch die intellektuellen Vorzüge, die vorhanden ſein können, ohne daß man den Charakter für »gut« erachtet, und die fehlen können, ohne daß man ihn »ſchlecht« nennt –, was man im Auge hat, iſt vielmehr die Empfänglichkeit für ethiſche Werte und das Beſtimmtwerden durch ſie. Wenn man weiterhin von »charaktervollen« und »charakterloſen« Menſchen ſpricht, ſo meint man natürlich nicht, daß der »Charakterloſe« überhaupt keine Eigentümlichkeiten beſitzt, die ihn von anderen ſcheiden, ſondern man bezeichnet mit Charakterloſigkeit eine beſondere Art der Willensbeſtimmtheit, die noch zu analyſieren wäre. Die beiden eben angeführten ſprachlichen Bedeutungen des Wortes »Charakter« ſind nach Wertgeſichtspunkten abgegrenzt. Aus der Geſamtheit der pſychiſchen Eigenſchaften wird dabei etwas herausgegriffen, das im beſonderen Maße die Wertbeurteilung herausfordert, eine wertende Einſtellung verlangt. Träger von Werten kann jede pſychiſche Eigenſchaft ſein: Die ſinnliche Empfänglichkeit, das Gedächtnis, der Verſtand ebenſo wie die Zugänglichkeit für ſittliche Werte. Andererſeits kann auch die Empfänglichkeit für Werte ſchlicht als zum Seinsbeſtand der Perſon gehörig feſtgeſtellt und nicht bewertet werden. Es ſcheint aber, als ob die Empfänglichkeit für Werte (und ſpeziell für ſittliche Werte) und die Art, wie man ſich im praktiſchen Verhalten durch ſie beſtimmen läßt, der geſamten Perſönlichkeit in höherem Grade zugerechnet würden als ſonſtige Eigenſchaften. In dem, was wir Charakter – in dieſem engſten Sinne – nennen, ſcheint die *Perſon ſelbſt*

Digitized by Google

uns entgegenzutreten, während die anderen Eigenschaften etwas ihr mehr äußerlich Anhaftendes sind. Und obwohl ihr auch mittelbar — als Trägerin solcher »anhängenden« Eigenschaften — ein Wert zukommen kann, so ist dies doch nicht ihr eigener Wert, wie er uns im »Charakter« entgegentritt. Nun ist einer Person gegenüber das »Stellungnehmen« die »natürliche Einstellung«; nicht als wertfreies, sondern als werthaftes Sein tritt sie uns gegenüber, und die Wertantwort ist das »natürlichste« Verhalten zu ihr, und dementsprechend auch zu den Eigenschaften, in denen ihr Wert vorwiegend zutage tritt.

Wir halten aus dieser letzten Betrachtung fest, daß es Eigenschaften gibt, die der Persönlichkeit näher zugehören als die intellektuellen. Es ist dies nicht nur die spezifisch sittliche Beschaffenheit der Person — die Empfänglichkeit für sittliche Werte und das Bestimmtwerden durch sie — sondern (was bei der wesenhaften Bezogenheit des Sittlichen auf alle anderen Wertbereiche eigentlich selbstverständlich) die Aufgeschlossenheit für Werte überhaupt, die mannigfachen Fähigkeiten, die das Fühlen der Werte verschiedenster Art zur Voraussetzung hat. Was die Person *ist*, das sehen wir gleichsam daran, in welcher Wertewelt sie lebt, welchen Werten sie zugänglich ist und welche Werke sie evtl. — durch Werte geleitet — schafft.

Dies »Nähersein«, der Person »eigentlicher« angehören, das wir für die Eigenschaften des »Gemüts« in Anspruch nehmen, läßt sich noch von einer anderen Seite her fassen. Indem die Persönlichkeit Werte erlebt und Werke schafft, »tritt sie aus sich heraus« —, ebenso wie beim Erfassen der sinnlichen Außenwelt oder theoretischer Zusammenhänge. Aber während die Verstandestätigkeit nicht aus dem Inneren herauskommt, nicht aus den Tiefen des Ich, werden im Gemüts- und Willensleben diese Tiefen selbst wach, die *Seele* öffnet sich mit dem, was ihr in ihrem Bei-sich-sein eigen ist, der Welt der Werte. Das Gemütsleben und der Charakter sind ganz durchtränkt von den »ruhenden« Qualitäten der Seele. Was sie in sich ist, das spiegelt sich in den Charaktereigenschaften wieder. Ob ein Mensch gut oder schlecht sieht, ob sein Gedächtnis mehr oder minder »treu« ist, ob es sich vorwiegend auf optische oder akustische Vorstellungen stützt, ob er scharf und schnell oder langsam und unklar denkt — von all dem bleibt das, was die Seele in sich selbst ist, völlig unberührt, und es wird seinerseits auch von ihr her nicht qualitativ beeinflußt. Das Denken verrät nichts von der Reinheit und Tiefe der Seele — wohl aber die Motive, von denen es geleitet ist, ebenso wie alles Gemütsleben. Wie man Werte aufnimmt und wie man sich

Digitized by Google

zu ihnen verhält: wie man genießt, wie man sich freut, wie man trauert und wie man leidet, das alles hängt ab von der Beschaffenheit der Seele.

Was dieses geheimnisvolle Etwas – die Seele – ist, dem müssen wir näherzukommen suchen. Nach H. Conrad-Martius »Gespräch von der Seele«[1]) ist die Eigentümlichkeit der Wesen, die eine Seele haben – im Gegensatz etwa zu den Elementargeistern, zu deren Idee es gehört, nur leiblich-geistige Figuration zu besitzen, – eine Beschwertheit und Fixiertheit in sich selbst. Während jene Geistwesen von dem Geist der Sphäre, der sie zugehören, getragen werden, lebt der Mensch aus seiner Seele heraus, die das Zentrum seines Seins ist. Diese Zentralstellung bedeutet aber nicht, daß von der Seele her die Ichtotalität, die sich in Seele, Leib und Geist entfaltet, gestaltet und durchbestimmt wird. Vielmehr wächst die Seele aus einer Wurzel hervor, die das gesamte Sein des individuellen Seelenwesens in allen seinen Dimensionen bestimmt. Wenn wir diese Wurzel oder diesen »Kern« als das Formende ansehen, aus dem heraus sich das Sein des Individuums gestaltet, so müssen wir uns doch darüber klar sein, daß nicht alles leibliche und nicht alles psychische Sein und Geschehen »kernhaft«, vom Kern her gestaltet ist. Es gibt psychische wie physische Vorgänge, die für die einheitliche Gestalt, für die »Persönlichkeit« gleichgültig sind und nicht ihren Stempel tragen. Das gilt nicht für die Seele. Alles Seelische wurzelt im Kern. Aber alles Leibliche, sofern es nicht »Spiegel«, Ausdruck von Seelischem ist, und alles Psychische, in dem nicht Seelisches sich ausdrückt – dauerndes Sein wie Lebensaktualität –, ist nicht kern- oder wurzelhaft und fällt aus der Einheit der individuellen Persönlichkeit heraus. Es gibt ein aktuelles Erleben, bei dem – nach einem Bilde von H. Conrad-Martius – die Seele nicht mit »angekurbelt« ist, das nicht durch das »zentrale Selbst« hindurchgegangen ist. In die Einheit der Psyche gehört es mit hinein, aber es entspringt nicht dem Kern, und die Seele ist daran nicht beteiligt. Es ist merkwürdig, daß zu solchem »seelenlosen« Erleben nicht nur Erlebnisse gehören, an denen die Seele prinzipiell keinen Teil hat – aus dem Gebiet der »Sinnlichkeit« und des »Verstandes« – sondern auch Affekte, in denen doch »eigentlich« die Seele sich auslebt. »Die Gefühlssphäre – so charakterisiert H. Conrad-Martius diese eigentümlichen Verhältnisse[2]) – erscheint mir wie der

1) »Summa« 2. Heft, Hellerau 1917. (Abgedruckt in den demnächst bei Niemeyer in Halle erscheinenden »Gesprächen«.)

2) a. a. O. Seite 133.

Digitized by Google

‚Leib' gleichsam der Seele oder wie ihr spezielles peripheres Selbst; ebenso wie am körperlichen Leib jeder äußere Eindruck unmittelbar gespürt wird, so auch an diesem ‚Leib' der Seele jeder ‚innere' Eindruck; aber es ist, solange sie nicht zentral mit betroffen wird, ein nur oberflächenhaftes Empfinden – eine bloße ‚Reizung' und ein Reagieren auf diesen Reiz. Mit dieser Region des spezifisch sensiblen Erlebens und Reagierens beschließt sich eben das Ganze der Seele keineswegs, ja wir gewinnen mit ihr nur die ‚Hülle' der Seele.« – Wir werden auf dieses merkwürdige »seelenlose« Verhalten noch zurückkommen.

Zunächst suchen wir uns dem Wesen der Seele noch von einer anderen Seite her zu nähern – mit Hilfe der Gegenüberstellung von Geist und Seele, die wir in der zitierten Abhandlung finden. »Was ‚Geist' ist, oder ‚aus Geist' ist, kommt nie zu eigentlicher Fixation in sich selbst, nie zu starrer feinsmäßiger Festlegung und damit auch noch nicht zur ‚Schwere'.«[1]) Das Wesen des Geistes (des »subjektiven« Geistes müssen wir, genauer gesprochen, sagen) wäre danach Aktualität. Es muß aber wohl erwogen werden, was demgegenüber »feinsmäßige Festlegung«, »Schwere« bedeutet. Es findet sich in der genannten Schrift selbst eine Stelle, die darauf hinweist, daß hier noch ein Doppelsinn vorliegt. Der Aktualität des Erlebens steht einmal gegenüber die Fixierung »dauernder Eigenschaften«, »Vermögen«, »Dispositionen«. Diese feinsmäßige Festlegung ist ebensowenig primär seelisch wie geistig. Man kann in übertragenem Sinne von geistigen Eigenschaften wie von sinnlichen und von seelischen sprechen – je nach den aktuellen Erlebnissen, die diesem »Vermögen« entsprechen. Die Vermögen selbst und als solche sind aber ursprünglich psychische. Im Wesen der Psyche gründet solche Fixierung. Ein leiblich-seelisches Wesen kann den Mechanismus der psychischen Struktur (ebenso wie die »erdenschwere« Leiblichkeit, wenn auch vielleicht nicht alle Leiblichkeit schlechthin) abstreifen und doch seine Seele und die von ihr unabtrennbare ganz andersartige Schwere behalten. Es hört nicht auf, aus seiner Seele heraus zu leben wie aus einem »jenseitigen Grunde«, ihr Sein leuchtet in der Aktualität des Lebens, das aus ihrer Tiefe hervorgeht, auf, ohne restlos darin aufzugehen. Und dieses Sein der Seele ist kein Zusammen dauernder Eigenschaften wie die Psyche, es läßt sich überhaupt nicht durch angebbare Eigenschaften aussprechen.

1) a. a. O. Seite 119.

Digitized by Google

Noch auf andere Weise wird die Abgrenzung von Geist und Seele versucht: Mit dem Geist nehmen wir die Welt schlicht entgegen, die Seele aber nimmt die Welt in sich selbst auf, in ihr »schlägt sie zusammen«, und in jeder individuellen Seele auf besondere Weise. Hier müssen wir ergänzend hinzufügen, daß es nicht für alle Gegenständlichkeiten ein solches schlichtes Erfassen und Hinnehmen gibt, wie es nach der soeben wiedergegebenen Darstellung das »geistige« ist. Alles werthafte Sein ist prinzipiell nur adäquat zu erfassen, wenn sich ihm die Seele öffnet, und alles volle Erfassen solchen Seins ist Aufnehmen in die Seele und mit ihr, Herausgehen der Seele aus sich selbst. Es ist darum nicht weniger geistiges Tun. Die Grenzen zwischen Seele und Geist, die soeben fest gezogen schienen, drohen hier wieder zu verschwimmen, und vielleicht läßt sich die strenge Scheidung in der Tat nicht durchhalten. Das Leben der Seele, sofern es Herausgehen aus sich selbst, der Welt-gegenüber-treten ist – ist geistige Aktualität. Das der Lebensaktualität zugrunde liegende Sein der Seele aber – sollen wir es ungeistig nennen? Müssen wir nicht vielmehr sagen, der Geist, sofern er sich gestaltet und zum Zentrum einer auf sich selbst gestellten Personalität begrenzt, ist Seele?

Eine Reihe weiterer Fragen tun sich nach den ersten Klarstellungen vor uns auf. Was die Seele ist, die individuelle Seele – so sagten wir –, das läßt sich nicht in angebbaren Eigenschaften ausdrücken. Ihr Sein ist wie der Kern, in dem es wurzelt, ein schlechthin Individuelles, Unauflösliches und Unnennbares. Dennoch haben wir von »ruhenden Qualitäten« der Seele gesprochen, die ihr in ihrem Bei-sich-sein eignen, und haben solche Qualitäten mit Namen genannt: Reinheit, Güte, Vornehmheit u. dgl. Beide Behauptungen stehen nur scheinbar in Widerspruch miteinander. Diese Qualitäten sind keine dauernden Eigenschaften, die das Sein der Seele konstituieren. Sie sind freilich ebensowenig wechselnde Zuständlichkeiten wie die fluktuierenden Erlebnisse. Sie sind das, wovon die Seele dauernd erfüllt ist, aber sie füllen sie nicht von außen her, sondern quellen stetig aus ihr selbst hervor, und das Sein der Seele leuchtet in ihnen auf.

Die Seele und die ruhenden Qualitäten, die sie erfüllen – davon gingen wir aus –, haben besondere Bedeutung für das, was wir den Charakter der Person im engsten Sinne nannten. Die Charaktereigenschaften als Fähigkeiten zu Werterlebnissen und wertbestimmten Verhaltungsweisen gehören nicht selbst zur Seele und nicht zum Kern der Person, aber er entfaltet sich in ihnen nach außen, und

Digitized by Google

sie lassen sichtbar werden, was die Seele innerlich erfüllt. Güte bedeutet wohl auch die Fähigkeit zu guten Handlungen, aber nicht nur das. Wer gut ist, der handelt auch gut; aber die Güte ist ihm auch eigen, wenn er niemals dazu kommen sollte, etwas Gutes zu tun.

Im Gegensatz zu den psychischen Fähigkeiten, den niederen wie den höheren, zeigt der Kern der Person und das durch ihn bestimmte Sein der Seele keine Entwicklung. Das Leben der Psyche ist ein Entwicklungsgang, in dem ihre Fähigkeiten zur Ausbildung gelangen. Bedingungen dieser Ausbildung sind die Kräfte, über die die Persönlichkeit verfügt, und die äußeren Umstände, unter denen das Leben verläuft, schließlich die »ursprüngliche Anlage«, die in dem Entwicklungsprozeß mehr oder minder zur Entfaltung gelangt. Die äußeren Umstände spielen eine doppelte Rolle: sie bedingen einmal das Ab- und Zunehmen der Lebenskraft und sie bestimmen außerdem die Richtung der Entwicklung, allerdings nur in dem Spielraum, der durch die ursprüngliche Anlage offen gelassen wird. Wer keine mathematische Begabung besitzt, den wird auch der trefflichste Unterricht nicht zum Mathematiker machen. Aber welchem Spezialgebiete der Begabte sich zuwendet, das kann davon abhängen, in welche Richtung sein Blick durch äußere Einflüsse gelenkt wird. Die ursprüngliche Anlage liegt der Entwicklung zugrunde und entwickelt sich nicht selbst. Unter günstigen Umständen tritt mehr von ihr zutage als unter ungünstigen, aber sie selbst nimmt nichts Neues in sich auf und verliert nichts aus ihrem Bestande.

Wir müssen nun das Verhältnis der Seele und ihrer Qualitäten zur ursprünglichen Anlage ins Auge fassen. Stellt sie nur einen Ausschnitt daraus dar, nämlich die Anlage zu dem, was wir unter dem Titel »Charaktereigenschaften« zusammenfaßten? Offenbar nicht. Die ursprünglichen Anlagen finden sich in den dispositionellen Eigenschaften ausgebildet vor. Für die Seele und ihre Qualitäten besteht dieser Gegensatz von Ausgebildet- und Unausgebildetsein gar nicht. Für die Reinheit, die Güte, die Vornehmheit gibt es keine äußeren Umstände, die ihre Entfaltung begünstigen oder hemmen könnten. Wohl können die äußeren Umstände zu guten oder schlechten Handlungen und dadurch zur Ausbildung entsprechender dispositioneller Eigenschaften »Gelegenheit« geben. »Tugenden« und »Untugenden« können unter dem Einfluß eines guten oder schlechten »Beispiels« erworben werden. Die innere Reinheit der Seele aber wird dadurch nicht berührt, sie kann in der Art, wie man das Verwerfliche tut, noch zutage treten, wie andererseits »rühmliche« Taten eine innere Verworfenheit nicht ausschließen und ihr Stigma an sich tragen

Digitized by Google

können. Der Pharisäer ist der Typus des Menschen, der allein auf seinen »Charakter« und seine »Taten« pocht und die innere Sphäre ganz außer acht läßt. Diese innere Sphäre, als allen Einflüssen entzogen, ist nicht nur den äußeren Einwirkungen, sondern auch der Selbsterziehung unzugänglich. Alle Arbeit an sich selbst, alle Bemühungen um eine Reinigung der Seele können immer nur darin bestehen, negativ-wertige seelische Regungen und Taten zu unterdrücken und die Dispositionen dazu zu bekämpfen oder gar nicht aufkommen zu lassen und sich andererseits für positive Werte offen zu halten. Die Qualitäten der Seele aber kann man sich nicht anerziehen oder abgewöhnen. Wenn in dieser Sphäre ein Wandel eintritt, so ist er nicht das Ergebnis einer »Entwicklung«, sondern als Verwandlung durch eine »jenseitige« Macht anzusehen, d. h. eine außerhalb der Person und aller natürlichen Zusammenhänge, in die sie verflochten ist, gelegene.

Wenn wir den Gedanken einer »Entwicklung« der Seele, einer Aus- und Umbildung seelischer Eigenschaften nach Art der psychischen Vermögen ablehnen müssen, so gibt es doch ein von solcher Entwicklung durchaus zu scheidendes Wachsen und Reifen der Seele. Sie tritt nicht schon am Beginn der psychischen Entwicklung eines Individuums hervor, sondern wird erst nach und nach sichtbar. Und wenn die Welt »in jedem einzelnen Menschen neu und immer neu zusammenschlägt«,[1]) so kommt darin zum Ausdruck, daß die Seele selbst neu und immer neu wird. Unter der Decke der psychischen Entwicklung reift die Seele heran und drückt dieser Entwicklung ihren Stempel auf, ohne selbst durch sie bestimmt zu werden. Das Reifen selbst und das Offenbarwerden in der Lebensaktualität und der Charakterentwicklung sind voneinander zu trennen. Für das Offenbarwerden, das Aufblühen der Seele ist die Berührung mit der Welt augenscheinlich nicht gleichgültig. Aber diese Art der Berührung ist durchaus verschieden von der Einwirkung äußerer Umstände auf die Ausbildung ursprünglicher Anlagen. Damit eine bestimmte Anlage sich entfalten, die entsprechende psychische Fähigkeit sich entwickeln kann, sind bestimmte äußere Umstände erforderlich, für ein künstlerisches Talent etwa die Berührung mit den entsprechenden ästhetischen Werten. Was der Seele zu ihrer »Erweckung« dienen kann, das ist völlig unsagbar. Alles und jedes kann plötzlich in die Tiefe einschlagen, zu der bis dahin nichts vorzudringen vermochte. Und wenn das geschieht, so kommt nicht diese oder jene Fähigkeit

1) Conrad-Martius, a. a. O. S. 132.

Digitized by Google

zur Ausbildung, sondern der ganze Reichtum der Seele ergießt sich in die Lebensaktualität und tritt an ihr zutage, das Leben wird jetzt erst »seelenvoll«. Betrachten wir im Gegensatz dazu das »gleichsam seelenlose« Verhalten, von dem wir früher sprachen, so sehen wir hier noch eine Reihe von Möglichkeiten. Es gibt ein Aufgehen in peripherischen Erlebnissen, weil die Tiefen der Seele noch nicht wach geworden sind. Auch die Affekte, die »eigentlich« den Anspruch erheben, in der Tiefe erlebt zu werden, spielen sich dann nur an der Peripherie ab, und dem Individuum selbst wird das nicht als Manko fühlbar, solange es seine eigenen Tiefen gar nicht kennt. Es gibt sodann ein Flüchten aus den Tiefen an die Peripherie, wenn der Person ihr seelisches Leben zur Qual wird, wenn die Seele von Verzweiflung erfüllt ist. Hier ist die Seele wach, obwohl ihr Leben zugunsten des peripherischen in den Hintergrund gedrängt ist. Es ist möglich, daß die erstrebte Ausschaltung nicht gelingt und das Leben der Tiefe in die peripherischen Erlebnisse vordringt und ihnen seine Färbung verleiht. Hat dagegen die »Flucht« den erstrebten Erfolg, so bleibt die Verzweiflung auf dem Grunde der Seele liegen, während das Ich ganz in der Aktualität des peripherischen Lebens aufgeht.

Diese Ausschaltung der Seele ist eine willkürliche. Ihr Widerspiel ist eine allen Bemühungen zum Trotz eintretende Erstarrung der Seele, ein Versiegen ihres Lebens. Das Ich steigt in seine Tiefen hinab, es verharrt darin, aber es findet eine gähnende Leere darin vor, es hat das Gefühl, als wäre ihm seine Seele abhanden gekommen, als wäre es nur noch der Schatten seiner selbst, von seinem eigensten Sein abgetrennt. (Deutlich zu scheiden ist diese Art der »Seelenlosigkeit« von der des noch nicht zu seelischem Leben Erwachten, der die ganze Fülle der Lebendigkeit sein eigen wähnt.) Der Zustand erscheint zunächst völlig rätselhaft. Man fragt sich, was denn eigentlich fehlt und was vorhanden ist. Denn die Seele, die man vermißt, hat man doch in ihrer ganzen Eigenart gegenwärtig – man erinnert sich nicht etwa nur, daß man so etwas einmal besaß.

Um die Sachlage zu erhellen, müssen wir uns klarmachen, was es heißt: aus seiner Seele heraus leben. Es besagt nicht nur, daß das aktuelle Leben die Qualitäten der Seele widerspiegelt, sondern daß es ihr entquillt, ihr Leben ist. Wir haben verschiedentlich versucht, die Quellen des psychischen Lebens aufzudecken. Wir sprachen von sinnlicher und geistiger Lebenskraft und sahen, daß die geistigen Kräfte teils von den Objekten her zuströmen, teils im Inneren des psychischen Individuums ihren Ursprung haben. Offenbar sind wir

Digitized by Google

jetzt an dieser »inneren« Ursprungsstelle angelangt. Die Seele selbst ist ein Quell des Lebens. Wenn sie erwacht, so strömen diese neuen Kräfte dem geistigen Leben zu, und die Welt geht gleichsam neu vor dem erlebenden Individuum auf. Wenn es nicht aus der Tiefe, aus seiner Seele heraus lebt, so gehen diese Kräfte seinem Leben verloren. Und nun kann es auch geschehen, daß die Seele, ohne ausgeschaltet zu werden, aufhört, Leben zu spenden. Der Quell, den sie in sich birgt, kann versiegen. Die Welt schlägt dann wohl noch in ihr zusammen, aber sie kann nicht darin »zünden«, sie hat keine »Antwort« mehr dafür. Die Empfänglichkeit für Werte versagt, obwohl sie noch erkannt werden, und auch die »ruhenden Qualitäten« scheinen entschwunden: die Güte strahlt nicht mehr aus in positiven Gesinnungen und gütigen Handlungen, das Innere scheint entleert von allem, was es erfüllte und worin sich die selbst unnennbare Individualität aussprach. Ein solcher Bruch im Leben einer Person kann eintreten, wenn ein »Schicksalsschlag« alle Kräfte ihrer Seele verzehrt, sie kann auch durch ständigen übermäßigen Kraftverbrauch allmählich »verkümmern«, und es müssen ihr aus fremden Quellen neue Kräfte zugeführt werden, um sie wieder zu neuem Leben zu erwecken.[1])

Überall, wo die Seele aus der Lebensaktualität ausgeschaltet ist, fehlt dem Verhalten und dem sichtbaren Sein des Individuums die individuelle, oder, wie wir auch sagten, die »persönliche« Note; selbst wenn es in seinem persönlichem Stil fortlebt und äußerlich gesehen seine Eigenart bewahrt, trägt diese Eigenart doch den Stempel der Unechtheit. Sein Leben wird von sinnlichen Kräften und evtl. vom Willen getrieben oder auch von fremden seelischen Kräften getragen, es kommt nicht aus dem Zentrum seines eigenen Seins und es mangelt ihm daher die Ursprünglichkeit und Echtheit des »kernhaften« Lebens. Wir können uns Individuen denken, denen es an einem eigenen Zentrum ihres Seins überhaupt gebricht, und damit zugleich an echter Personalität und (qualitativer) Individualität. Beim Menschen wird man in allen Fällen von »seelenlosem« Verhalten nur sagen dürfen, daß er »sich selbst« noch nicht gefunden oder zeitweise verloren hat und daß so lange seine Individualität unerkennbar ist (wofern der Grenzfall eines »absolut« seelenlosen Verhaltens überhaupt als realisiert gedacht werden kann und es sich nicht nur um ein Mehr oder Minder handelt). Prinzipiell gehört ihm ein solches Zentrum zu, das jederzeit zum Durchbruch kommen kann.

1) Vgl. I. Abhandlung S. 76.

Digitized by Google

Andererſeits muß man ſagen, daß nur bei ſeeliſchen Weſen Seele und Individualität bzw. perſönliche Eigenart unbedingt zuſammenhängen. Elementargeiſter, die keine Seele haben, ſind doch aus einer Bildungswurzel in Geiſt und Leib zu einer einheitlichen Perſonalität geſtaltet. Bei ihnen bedeutet die Seelenloſigkeit keinen Mangel an Individualität. Der Vorwurf mangelnder Individualität im Zuſammenhang mit der Seelenloſigkeit hat nur dort einen Sinn, wo es einen Aſpekt von Seelenhaftigkeit gibt, wo die pſychophyſiſche Struktur das Suchen nach einem ſeeliſchen Zentrum nahelegt und doch nicht durch und durch von einem ſolchen Zentrum her geſtaltet iſt. Die Plaſtizität des Pſychiſchen, ſeine Formierbarkeit durch äußere Einflüſſe läßt es als prinzipielle Möglichkeit zu, daß ein pſychiſches Individuum bloßer Abdruck einer echten ſeeliſchen Individualität und nicht aus einem eigenen Kern von innen her geſtaltet iſt.

Wir haben das Wachstum der Seele und ihr Offenbarwerden in den Qualitäten, in denen ſie ſich ausſpricht, von der Entwicklung urſprünglicher Anlagen zu ausgebildeten pſychiſchen Vermögen unterſchieden. Die Lebenskraft ſpielt hier und dort eine Rolle, aber eine durchaus verſchiedene. Den urſprünglichen Anlagen müſſen Kräfte zugeführt und das aktuelle Leben muß in ihre Richtung gelenkt werden, damit ſie ſich entfalten können. Die Seele bedarf zu ihrem Wachstum zunächſt keiner Zuführung von Kräften. Sie hat ihre Kräfte in ſich ſelbſt und läßt ſie der pſychiſchen Entwicklung zugute kommen, wenn ſie heranreift und zur Lebensaktualität durchbricht. Werden ihre inneren Kräfte durch die Welt vernichtet, der ſie ſich öffnet, ſo »bildet« ſie ſich nicht »zurück« wie ein pſychiſches Vermögen, dem die nötigen Kräfte entzogen werden, ſondern zieht ſich gleichſam in ſich ſelbſt zurück, wird unwirkſam und damit unſichtbar. Die Seele iſt weder Entwicklung aus einer urſprünglichen Anlage, noch ſelbſt urſprüngliche Anlage zu etwas. Der Gegenſatz von »Akt« und »Potenz«, wie wir ihn bei den aktuellen Lebensregungen und den pſychiſchen Vermögen, die ihnen entſprechen, finden, hat hier keine Stelle. Doch bemerken wir zwiſchen der Seele und gewiſſen urſprünglichen Anlagen beſonders nahe Beziehungen, die wir noch zu ergründen ſuchen müſſen.

Im Gegenſatz zu der Seele und ihren ruhenden Qualitäten haben wir bei der Empfänglichkeit für Werte verſchiedenſter Rangſtufe und bei der Art des perſönlichen Verhaltens zu ihnen geſehen, daß ſie ſowohl von der Lebenskraft als von den äußeren Umſtänden des Lebens abhängen. Hier gibt es Entwicklung, Ausbildung, den Unterſchied von urſprünglicher Anlage und entfaltetem Charakter. Es iſt

Digitized by Google

nun die Frage, wie diese ursprüngliche Anlage zu dem, was wir Charaktereigenschaften nennen, sich zur Seele und zum Kern der Person verhält, zu denen wir das Gemütsleben in nahe Beziehungen brachten. Die ästhetische Empfänglichkeit kommt zur Ausbildung, wird geübt und gesteigert durch aktuelle ästhetische Erlebnisse, und für diese bedarf es der Berührung mit ästhetischen Gegenständen. Aber jedes einzelne ästhetische Erlebnis trägt den Stempel der persönlichen Eigenart, die die Seele in sich hat, die ihr, abgesehen von aller äußeren Betätigung, innewohnt. Und diese »persönliche Note« ist dieselbe bei jedem solchen Erlebnis und bei der Eigenschaft selbst, und erfährt im Laufe der Entwicklung weder Steigerung noch Minderung.

Die ruhenden Qualitäten und die ursprüngliche Charakteranlage sind beide wesentlich für die Gestaltung des Gemüts- und Willenslebens. Dieses Leben quillt aus den Tiefen der Seele und trägt den Stempel ihrer Eigenart an sich, und es zeugt außerdem von einer Empfänglichkeit, die nicht selbst zu den Qualitäten der Seele gehört, aber in dem personalen Kern wurzelt, aus dem heraus auch die Seele gestaltet ist. Die Empfänglichkeit für Werte und die Ausstrahlungszentren des schöpferischen Tuns haben eben jene Tiefe, die wir den ruhenden Qualitäten der Seele zuschreiben. Sie sind dem Kern der Person eingebaut. Den verschiedenen Charakteranlagen entsprechen verschiedene Tiefenlagen, die den Rangstufen der Werte, der Taten und Werke korrelativ geordnet sind. Je höher der Wert, desto tiefer liegt der Ansatzpunkt des Werterlebnisses und der Verhaltungsweisen, die dadurch motiviert sind. Die Tiefenlagen selbst haben ebenso wie die ruhenden Qualitäten keine Entwicklung. Sie offenbaren sich evtl. erst bei bestimmten »Gelegenheiten« in einer ihnen entspringenden Verhaltungsweise, sie erschließen sich darin nach außen, aber sie bestehen in Aktualität auch vor solchem Offenbarwerden. »Oberflächlichkeit« und »Tiefe« gehören selbst zu dem, was den Bestand der Seele in ihrem Bei-sich-sein ausmacht. Im übrigen gliedern sich die ruhenden Qualitäten in solche, die alle Schichten der Seele erfüllen und jedem Erlebnis, an dem die Seele beteiligt ist, ihren Stempel aufprägen – wie Reinheit, Vornehmheit oder Gemeinheit – und andere, die zwar auch der Seele als ungeteiltem Ganzen zugehören, aber zu gewissen Wertbereichen eine besondere Verwandtschaft zeigen und an den ihnen entsprechenden Verhaltungsweisen und den Schichten, denen sie entspringen, vorzugsweise in Erscheinung treten: so steht es etwa mit der Güte, den sittlichen Werten und dem Handeln. Dabei ist es immer möglich,

Digitized by Google

daß die betreffende Qualität auch an anderen Erlebnissen nach außen hin ausstrahlt.

Die menschliche Persönlichkeit als Ganzes betrachtet stellt sich uns als eine Einheit von qualitativer Eigenart dar, die aus einem Kern, einer Bildungswurzel heraus gestaltet ist. Sie gestaltet sich in Seele, Leib und Geist, aber nur in der Seele kommt die Individualität rein und unvermischt zur Ausprägung. Weder der materielle Leib noch die Psyche als die substantielle Einheit alles sinnlichen und seelisch-geistigen Seins und Lebens des Individuums ist durch und durch vom Kern her bestimmt. In ihm gründet wohl die Zugänglichkeit für die Welt der Werte, deren Rangstufen seinen Tiefenschichten entsprechen, und damit der »Charakter« in spezifischem Sinne; aber der ausgebildete Charakter ist zugleich abhängig von der Natur der Psyche, von den Kräften, die ihr zu Gebote stehen, und von den psychischen Vermögen, die nicht im Kern wurzeln: sinnliche Fähigkeiten, Gedächtnis, Verstand.

Wir haben in der Psyche der Gemeinschaft die »niederen« psychischen Vermögen nicht wiederfinden können, dagegen können wir sehr wohl von Charaktereigenschaften der Gemeinschaft sprechen. Ob auch die Rede von der »Seele« einer Gemeinschaft – etwa eines Volkes – einen gültigen Sinn ergibt, das haben wir noch nicht nachgeprüft.[1])

§ 4. Das Fundierungsverhältnis von Individuum und Gemeinschaft.

Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, müssen wir das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, das wir schon verschiedentlich streiften, genauer untersuchen. Wir werden dabei nicht umhin können, auch auf die Genesis der Gemeinschaft einzugehen. Wenn auch das Wesen einer Realität nicht aus ihrer Entwicklung abzuleiten ist, so gehören doch bei einer Realität, die ihrer apriorischen Struktur nach ein Entwicklungsganzes ist, die verschiedenen Entwicklungsmöglichkeiten, denen sie ihr Dasein verdanken kann, in diese apriorische Struktur mit hinein und dürfen bei ihrer Analyse nicht übergangen werden.

Die Gemeinschaft ist wesenhaft »fundiert« in Individuen, ihr Charakter ändert sich evtl., wenn die ihr angehörigen Individuen ihren Charakter ändern, wenn neue eintreten und alte ausscheiden. Indem wir dem »Ursprung« der Gemeinschaft nachgehen, ihre Wurzeln

1) Die Frage wird § 4dd aufgenommen.

Digitized by Google

im Individuum aufsuchen, wird sich ihre Struktur noch nach mancher Richtung hin erhellen lassen.

Wir werden uns hierbei zunächst nicht streng an das halten, was wir anfangs als »Gemeinschaft« gegenüber anderen sozialen Verbänden abgrenzten. Wir können es darum nicht, weil – wie wir sehen werden – diese anderen sozialen Verbände selbst zu Grundlagen des Gemeinschaftslebens werden können. Wir fragen daher zunächst ganz allgemein, welche Konstituentien der individuellen Persönlichkeit über sie selbst hinausweisen und welche Formen der Sozialität darin gründen.

a) Gemeinsamkeit der Erlebnisstruktur als Grundlage sozialer Verbände. Wir können bei der individuellen Person – an jedem ihrer Erlebnisse und an allen ihren psychischen Vermögen – ein individuelles Moment unterscheiden und ein spezifisches, eine allgemeine Struktur, die sie mit anderen teilen kann. Alle, die an einer allgemeinen geistig-psychischen Struktur Anteil haben, bilden miteinander eine Einheit, und soweit der Gemeinbesitz reicht – er kann sich auf die gesamte Struktur erstrecken oder nur auf eine oder einige Schichten –, so weit besteht die Möglichkeit eines »Zusammenströmens« der einzelnen Erlebnisflüsse, eines gemeinsamen Lebens. Alle Subjekte, die mit einer »normalen Sinnlichkeit« ausgestattet sind, vollziehen ihre Erfahrungen auf der Grundlage eines gemeinsamen Erfahrungsbesitzes und als Bereicherung dieses Besitzes. Und wo eine Mehrheit solcher Subjekte in aktuelle Berührung tritt, da können sie »gemeinsam« erfahren, d. h. in aktuellem Erfahrungsaustausch. Ebenso vollzieht sich alle Denk- und Erkenntnistätigkeit auf der Basis einer »logischen Normalität«, die alle erkennenden Subjekte eint, und alle Vernunftbetätigung überhaupt in aktueller oder potenzieller Gemeinsamkeit mit allen vernünftigen Wesen. Weitere Einheitskreise steckt die gemeinsame Einstellung auf dieses oder jenes besondere Seins- und Forschungsgebiet, die Empfänglichkeit für diesen oder jenen Wertbereich ab. Der religiös Gesinnte ist Glied in der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kunstgenießende Mitglied einer Kunstgemeinde, der Wissenschaftler steht im Bunde mit allen denen, die an der Förderung seiner Wissenschaft arbeiten. Jeder Angehörige eines solchen engeren oder weiteren Verbandes ist Vertreter des bestimmten personalen Typus, der die Einheit dieses Verbandes ausmacht, und dieser Typus ist ein Constituens der Einzelpersönlichkeit. Es ist charakteristisch für einen Menschen, daß er ein typischer Gelehrter, der Typus eines Helden oder dergleichen ist.

Digitized by Google

Soziale Verbände der besprochenen Art befassen in sich eine offene Vielheit von Individuen: ihre Existenz ist nicht an die Existenz bestimmter Individuen gebunden, sondern setzt nur voraus, daß irgendwelche Individuen ihres Typus existieren. Solange dies der Fall ist, solange bestehen sie und haben in der Dauer ihres Seins einen eigenen Entwicklungsgang. Man kann einen solchen Entwicklungsgang beschreiben, z. B. die Geschichte einer Wissenschaft oder die Geschichte der Religion, und zwar nicht ihres objektiven Lehrgehalts, sondern des wissenschaftlichen bzw. des religiösen »Sinns«. – Wir müssen hier unterscheiden zwischen einer potenziellen und einer aktuellen Existenz eines solchen Verbandes bzw. der Zugehörigkeit zu ihm. Wer nur die ursprüngliche Anlage zu einer bestimmten Fähigkeit besitzt, sie aber nicht ausgebildet hat, nicht in ihrer Betätigung lebt, der gehört dem entsprechenden Verbande noch nicht zu, sondern wäre nur dazu »berufen«. Und wenn die Anlage noch nirgends zur Ausbildung gelangt ist, noch »in der Menschheit schlummert«, so besteht der ganze Verband nur in der »Potenz«. Von einer »Geschichte« kann man natürlich nur sprechen, wenn der Ausbildungsprozeß begonnen hat, d. h. sie »besteht« in der Entfaltung der ursprünglichen Anlage. Prinzipiell wäre es denkbar – wenn es auch faktisch nicht der Fall ist –, daß die Entwicklung in jedem einzelnen Individuum getrennt von den anderen fortschritte. Damit ist schon gesagt, daß zu der Einheit, die wir hier im Auge haben, nicht notwendig eine Gemeinsamkeit des aktuellen Lebens gehört: sie kann zur Grundlage einer Lebensgemeinschaft werden, aber sie hat sie nicht zur Voraussetzung, noch muß sie notwendig dazu führen.

Die Einheit, durch die Individuen von mehr oder weniger weit übereinstimmender personaler Struktur umspannt werden, bedeutet demnach keine Persönlichkeit höherer Stufe. Sie hat keinen eigenen Charakter neben und außer der typischen Struktur, die die Einheit des Verbandes abgrenzt. Denn einen Charakter – das werden wir noch sehen – kann ein sozialer Verband nur in der Aktualität des gemeinsamen Lebens herausbilden.

Wir stellen nun neben die Einheit, die wir bisher betrachteten, andere, die an eine Aktualität des sozialen Lebens gebunden sind.

b) Individuum und Masse; »Massen-Ansteckung«. Zu erwähnen ist hier die Masse als eine soziale Einheit eigener Art, die uns in unserem Zusammenhange besonders interessiert, weil sie geeignet ist, uns das bloß Psychische gegenüber der geistigen Welt abzugrenzen. Scheler charakterisiert sie dadurch, daß sie

Digitized by Google

»ſich durch verſtändnisfreie ſogenannte Anſteckung und unwillkürliche Nachahmung konſtituiert«.[1]) Wie ſolche »Anſteckung« und »Nachahmung« zu verſtehen iſt, das haben wir an einer früheren Stelle erörtert.[2]) Wir ſehen, daß innerhalb der Maſſe eine ganz andere »Einſtellung« herrſcht (ſofern man von Einſtellung hier überhaupt noch ſprechen kann) als in Gemeinſchaft und Geſellſchaft, ſoweit wir ſie bisher kennen gelernt haben, und auch innerhalb der ſozialen Einheit auf Grund einer Gemeinſamkeit der geiſtigen Struktur, die wir ſoeben beſprachen. Die Individuen, die in der Maſſe beiſammen ſind, ſind überhaupt nicht aufeinander eingeſtellt, ſie betrachten ſich nicht gegenſeitig als Objekte, wie wir es für die Geſellſchaft als charakteriſtiſch annahmen, noch ſind ſie einander hingegeben wie gemeinſam lebende Subjekte, ſie vollziehen auch nicht Akte auf dem Hintergrund einer möglichen Verſtändniseinheit. Ihr pſychiſches Leben geſchieht nur gleichförmig mit dem der anderen, die durch räumliches Beiſammenſein mit ihnen zur Einheit verbunden ſind, und zwar infolge dieſes Beiſammenſeins. Die Maſſe iſt ein Zuſammen ſich gleichförmig verhaltender Individuen. Es fehlt an einer inneren Einheit, aus der heraus das Ganze lebte. Von einer »Pſyche« der Maſſe kann daher im Grunde nicht die Rede ſein. (Natürlich iſt »Maſſe« hier nicht in dem Sinne genommen, in dem heute etwa der Politiker von dem Willen oder der Erregung der Maſſen ſpricht. Die breiten Volksſchichten, die hier als Maſſen bezeichnet werden, beſitzen in hohem Grade die innere Einheit, deren Abweſenheit für die Maſſe in unſerem Sinne charakteriſtiſch iſt.[3]) Es gibt keine Maſſeneigenſchaften, d. h. keine Eigenſchaften, die einer beſtimmten Maſſe im Unterſchied zu anderen und zu ihren eigenen Elementen zukommen. – Man könnte ſchwanken, wie es mit der Lebenskraft der Maſſe ſteht. Es iſt augenſcheinlich, daß innerhalb der Maſſe ein Individuum unter dem Einfluß der Lebenszuſtände des anderen ſteht. Nehmen wir eine Welt von pſychiſchen Individuen ohne geiſtiges Leben an, die alſo keinerlei Akte vollzögen und keinerlei Gegenſtände erfaßten. Sie wären auch füreinander nicht gegeben und könnten zueinander nicht Stellung nehmen. In der Form der Maſſe würde auch hier in gewiſſem Sinne eine übergreifende pſychiſche Realität beſtehen: das kauſale Geſchehen innerhalb eines Individuums würde von dem Kauſalzuſammenhang der anderen abhängen. Aber es blieben getrennte Zuſammen-

1) a. a. O. Seite 405.

2) Vgl. den Exkurs über pſychiſche Anſteckung.

3) Vgl. hierzu im folgenden § 4e.

Digitized by Google

hänge, es erwüchse nicht ein einziger »Mechanismus«. Außerdem wären die Quellen des Lebens, das diesem sozialen Gebilde zur Verfügung stände, sehr reduziert im Vergleich zu denen, die einer Gemeinschaft geistiger Personen fließen. Von der Objektwelt her könnte nichts zuströmen, und außerdem fiele der Born fort, den jede Person in ihrer Seele hat und aus dem sie, vor allem kraft ihrer positiven Stellungnahmen, auch andere speisen kann.

Der eigentümliche Charakter der psychischen Realität tritt hier wieder sehr deutlich zutage. Es war kein Zufall, daß wir sie studieren konnten, indem wir ein psychisches Individuum in völliger Isolation betrachteten. Solche Isolation löst es nur aus Zusammenhängen, in die es prinzipiell eintreten *kann*, in die es aber nicht notwendig verflochten sein *muß*, wenn das Wesen der psychischen Realität nicht durchbrochen werden soll. Während beim Ding der Kausalzusammenhang, der die gesamte materielle Natur durchwaltet, mitberücksichtigt werden muß, wenn man ergründen will, was es selbst ist, besteht für das psychische Individuum immer nur die prinzipielle Möglichkeit, in einen weiteren psychischen Kausalzusammenhang einzutreten, und daneben die Möglichkeit, aus diesem Zusammenhang wieder auszuschalten. Handelt es sich um eine *Person*, so kann sie jederzeit durch einen freien Akt aus dem Zusammenhang ausschalten, sich gegen die äußeren psychischen Einwirkungen verschließen. Soweit von dieser Freiheit kein Gebrauch gemacht wird und bei »unpersönlichen« bzw. ungeistigen psychischen Individuen geschieht die Ein- und Ausschaltung rein durch den »Zufall« des Zusammengeratens. Und im zweiten Fall, d. h. dort, wo die Ein- und Ausschaltung keine geistige Funktion ist, handelt es sich nicht eigentlich um die Einschaltung in eine größere Geschehensreihe, sondern um ein Abhängigwerden von anderen Geschehensreihen.

Das Fundierungsverhältnis zwischen Masse und Individuum ist danach klar. Die Einheitlichkeit im Verhalten der Masse, die ihr den Charakter einer »Kollektiv-Gegenständlichkeit« verleiht, ist begründet in der »Reizbarkeit« der individuellen Psyche durch fremdes psychisches Leben und ihrem Reagieren mit gleichem Verhalten. Es ist möglich, daß es sich dabei um geistige Subjekte handelt, die nur nicht in geistigem Wechselverkehr stehen. Es kann aber auch sein, daß überhaupt kein geistiges Leben vorliegt, daß die Individuen *bloß* psychische sind, die prinzipiell nicht aus sich herausgehen, sondern ganz in sich beschlossen bleiben – in beiden Fällen führt ein jedes sein Leben für sich, wenn auch unter dem Einfluß der anderen, es gibt kein *gemeinsames* Leben, das aus der Lebenskraft als

Digitized by Google

einer Quelle hervorſtrömte, und dementſprechend auch keinen »Charakter«, den man der Maſſe von pſychiſchen Individuen im Unterſchied von den einzelnen zuſchreiben könnte.

Beſonders zu erwägen iſt noch, wie ſich das, was man unter »Maſſenanſteckung« im Auge hat, in unſeren Zuſammenhang einfügt. Zunächſt iſt es auffallend, daß die Vorgänge, um die es ſich dabei vorwiegend handelt, nicht in den Bereich gehören, den wir als die vorzügliche Domäne der Anſteckung im ſtrengen Sinne nahmen. Die Infektion erſtreckt ſich nicht bloß auf »niedere« pſychiſche Zuſtändlichkeiten und triebhafte Bewegungen, ſondern ſpielt ſich in der geiſtigen Sphäre ab. Wenn man heute den Bolſchewismus gern als eine pſychiſche Infektionskrankheit bezeichnet, ſo meint man damit (im allgemeinen wenigſtens), daß die »Ideen« des Bolſchewismus ſich gleich Krankheitserregern von einem Individuum auf das andere übertragen, ſich ihm »ſuggeſtiv« aufdrängen. Überhaupt iſt es die herrſchende Auffaſſung von der Suggeſtion, daß es ſich dabei primär um die »Einpflanzung« von »Vorſtellungen« handelt, deren Eigentümlichkeit es iſt, lebhafte ſinnliche Anſchaulichkeit zu beſitzen und »einen ſtarken Impuls zur Aktivität zu erzeugen«.[1]) Unter »Einpflanzung« iſt dabei verſtanden, daß die Vorſtellung »ohne jede logiſche Begründung« übernommen wird. Damit iſt freilich noch ſehr wenig geſagt, und dieſe Einpflanzung iſt es gerade, die uns am Problem der Suggeſtion vornehmlich intereſſiert. Was heißt es denn eigentlich, daß Vorſtellungen übernommen werden? Und zunächſt einmal: Was heißt hier »Vorſtellung«? Unter den zahlreichen Bedeutungen dieſes Ausdrucks[2]) muß wohl zunächſt der urſprüngliche Wortſinn herangezogen werden: daß dem Subjekt etwas vorſtellig iſt, daß es etwas vor ſich hat. Ob dieſes Etwas leibhaft vor einem ſteht oder vergegenwärtigt iſt (wie es bei einem zweiten Vorſtellungsbegriff vorausgeſetzt iſt) und wiederum: ob dieſe Vergegenwärtigung eine anſchauliche oder leere iſt oder ob es ſich ſchließlich um ein rein gedankliches oder begriffliches Vorſtellen handelt — in jedem Fall handelt es ſich um

1) M. Friedmann, »Über Wahnideen im Völkerleben« (Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. VI/VII, Wiesbaden 1901) S. 215. Vgl. auch Th. Lipps, »Suggeſtion und Hypnoſe« (Sitzungsberichte der Bayr. Akademie der Wiſſenſchaften, Philologiſch-hiſtoriſche Klaſſe 1897) oder A. Forel, »Hypnotismus«, 4. Auflage 1902.

2) Huſſerl hat im 2. Band der Logiſchen Unterſuchungen (2. Auflage) S. 499 ff. auf die heilloſe Verwirrung im Gebrauch dieſes Terminus aufmerkſam gemacht und 13 verſchiedene Bedeutungen dafür aufgewieſen.

Digitized by Google

ein Gegenüber von Subjekt und Objekt: es steht etwas vor dem Geiste. Auch die »Übernahme« einer »Vorstellung« ist demnach ein geistiger Akt. Mit dem »Übernehmen« ist aber vorläufig gar nichts anderes gemeint, als daß ein Individuum etwas aus der Welt des anderen in die seine »herübernimmt«. Die Möglichkeit solchen Herübernehmens beruht – wie wir früher sahen – darauf, daß das Vorgestellte einen allgemein faßbaren und zugänglichen Sinnesbestand hat und daß die Individuen in Wechselverständigung stehen; das Herübernehmen selbst ist nichts anderes als ein Akt des Wechselverkehrs und das heißt zugleich: ein Akt des Gemeinschaftslebens. In solcher Übernahme liegt noch nichts von »Ansteckung« in dem früher festgelegten Sinne. Es müssen also wohl »Vorstellung« oder »Übernahme« oder auch beide Ausdrücke noch einen anderen Sinn bekommen, wenn die Rede von »Ansteckung« in diesem Zusammenhang ein Recht behalten soll.

Zunächst dürfte das Wort »Vorstellung« in einem spezielleren Sinne zu fassen sein, als wir es vorläufig getan haben. Friedmann betont an der zitierten Stelle, daß im Falle der Suggestion die Vorstellung ohne logische Begründung übernommen wird. Wenn das besonders hervorgehoben wird, so ist vorausgesetzt, daß »normalerweise« zur Übernahme einer Vorstellung eine logische Begründung gehört. Nun kann aber gar nicht alles und jedes im Zusammenhang logischer Begründung stehen, sondern es sind ganz bestimmte Gegenständlichkeiten, die in solche Zusammenhänge eingehen können, nämlich das, was wir als Sachverhalte bezeichnen.[1]) Ein Baum oder ein Haus oder ein Dreieck können weder »begründet« werden noch etwas begründen. Aber daß ein Baum oder ein Haus da steht, oder daß ein Dreieck gleichseitig ist, – das läßt sich begründen bzw. daraus können sich Folgerungen ergeben. Es würde sich demnach bei der Suggestion primär darum handeln, daß einem Individuum Sachverhalte »vorstellig« würden, die ihm nicht direkt zugänglich sind. Dieses »Vorstellig-sein« hat nun noch eine besondere Bedeutung. Es heißt nicht nur: Gegenüberstehen, sondern: als selbständiges, unabhängiges Sein vor dem Geiste stehen. Und dem entspricht auf Subjektseite die Überzeugung. Daß bei der Suggestion Überzeugungen erweckt werden, hat man immer angenommen[2]), und das bestätigt uns zugleich die Feststellung, zu der wir vorher gelangten: Gegenstand

1) Vgl. Reinachs Abhandlung »Zur Theorie des negativen Urteils« (Münchener Philos. Abhandlungen, Leipzig 1911; auch in Reinachs gesammelten Schriften, Halle 1921).

2) Z. B. auch Friedmann l. c.

Digitized by Google

einer Überzeugung kann wiederum nur ein Sachverhalt sein. Als vorläufiges Ergebnis können wir somit festhalten: jemandem etwas suggerieren heißt in ihm die Überzeugung vom Bestand eines Sachverhalts erwecken.[1])

Natürlich ist der Tatbestand der Suggestion damit nicht erschöpft; es ist nur ein erster Schritt auf dem Wege zu ihrem Verständnis getan. Wir werden nun weiter untersuchen müssen, was man sich unter dem »Wecken« der Überzeugung vorzustellen hat, und fragen zunächst: auf welcher Grundlage kann überhaupt eine Überzeugung erwachsen? Von einer wohlbegründeten Überzeugung sprechen wir, wenn sie auf der unmittelbaren Anschauung des betreffenden Sachverhalts ruht oder auf der Einsicht in den Begründungszusammenhang, aus dem sein Bestand logisch zu folgern ist. Betrachten wir den »Vorrat« an Überzeugungen, über den ein einzelnes Individuum verfügt, so sehen wir, daß sie nur zum kleinen Teil eine eigene Anschauung oder eine eigene Einsicht zur Basis haben. Wollten wir aber alles, was nicht auf solchem Fundament ruht, als grundlos beiseite schieben, so würde nahezu unsere gesamte Erfahrung und Wissenschaft einstürzen. Denn was wir selbst erfahren und ergründen (so haben wir schon an einer früheren Stelle hervorgehoben), ruht auf dem, was andere erfahren und ergründet haben. Soll nun alles, was wir von anderen »übernehmen«, ins Gebiet der Suggestion verwiesen werden? Oder gilt es unter den übernommenen Überzeugungen noch eine Scheidung zu treffen, wonach ein Teil davon auch noch als vernünftig begründet anzusehen wäre? Wenn wir im intersubjektiven Erfahrungs- und Wissensaustausch Überzeugungen übernehmen, so schließt diese Übernahme die Überzeugung ein, daß andere den betreffenden Sachverhalt erschaut oder eingesehen haben, daß sie objektive Grundlagen hat, die nur uns gerade nicht zugänglich sind: wir gründen unsere Überzeugungen auf fremde Einsicht und Erfahrung und auch das ist vernünftige Begründung. Es ist allerdings noch ein weiterer Faktor zu erwähnen, der in der Übernahme fremder Überzeugungen beschlossen ist, sofern sie als vernünftig begründete anzusehen ist: der Glaube an die Glaubwürdigkeit der fremden Individuen. Dabei handelt es sich nicht um

1) Wenn der Sachverhalt auch anschaulich wird – wie im Fall der suggerierten Halluzination –, so ist das etwas zu dem Grundtatbestand Hinzukommendes. In einer vollständigen Analyse der Suggestion müßte natürlich auch das zum Problem gemacht werden. Für unsere besondere Fragestellung aber – die konstitutive Bedeutung der Suggestion für das Sein der Masse – kann davon abgesehen werden.

Digitized by Google

explizite Motivationen – es wird nicht aus der Glaubwürdigkeit der anderen und aus dem Sachverhalt, daß sie gewisse Sachverhalte erkannt haben, gefolgert, daß man sich die entsprechenden Überzeugungen aneignen könne, und die eine Überzeugung erwächst auch nicht aus der anderen in einem gegliederten Prozeß – aber die Motive sind in der Übernahme impliziert und sind explizierbar.[1])

Neben den vernünftig begründeten Überzeugungen (den selbst erworbenen wie den übernommenen) stehen nun unzureichend begründete und unbegründete. Unzureichend begründet ist eine Überzeugung z. B., wenn man den Bestand eines Sachverhalts für gewiß hält, während er durch die Begründungszusammenhänge, aus denen wir ihn erschließen, nur wahrscheinlich gemacht wird. Unzureichend begründet ist auch eine wissenschaftliche Überzeugung, die ein Ergebnis »instinktiv« (wie man zu sagen pflegt) vorwegnimmt und selbst erst die Aufsuchung der Gründe, die es stützen sollen, motiviert. Unbegründet ist eine Überzeugung, wenn sie sich weder auf eigene noch auf fremde Anschauung oder Einsicht stützt. (Zu den unbegründeten Überzeugungen gehören die falschen, deren Korrelat gar keinen Bestand hat. Beides deckt sich aber nicht. Es ist sehr wohl möglich, daß eine unbegründete Überzeugung richtig ist.)

Wie wir aus früheren Betrachtungen wissen, ist die Grundlosigkeit einer Überzeugung nicht mit Motivlosigkeit zu verwechseln. Wenn ich überzeugt davon bin, daß ein ersehntes Ereignis eintreten wird, obwohl gar kein Grund vorhanden ist, der dafür spricht, so kann »der Wunsch der Vater des Gedankens sein« – ich glaube es, weil ich es wünsche. In solchen Fällen spricht man von »Autosuggestion«. Danach scheint es, daß man die Grundlosigkeit der Überzeugung in den Tatbestand der Suggestion mit aufnehmen muß. Bei der »Fremdsuggestion« würde die Grundlosigkeit darin bestehen, daß die Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der fremden Individuen und das Vertrauen auf ihre Einsicht und Erfahrung, d. h. die implizierten begründenden Faktoren, aus dem Erlebnis der Übernahme entfielen. Auch hier können Motive für die Überzeugung bzw. für ihre Übernahme vorhanden sein: etwa die Erfreulichkeit dessen, wovon man sich eine Überzeugung beibringen läßt. Soweit handelt es sich noch um verständliche, nachvollziehbare Erlebniszusammenhänge, ja wir haben an früherer Stelle ausgeführt, daß man in solchen Fällen auch nicht von einer Ausschaltung, sondern nur von einem Fehlgreifen der Vernunft zu sprechen hat.[2])

1) Vgl. die I. Abhandlung S. 35 ff.
2) Vgl. die I. Abhandlung S. 45 f.

Digitized by Google

Nun aber gehen wir noch einen Schritt weiter: Gibt es nicht auch ein motivloſes Erwachſen von Überzeugungen? Friedmann ſpricht davon, daß Überzeugungen durch Gewöhnung an eine »Idee« entſtehen[1]), und wenn es auch ſicher falſch iſt, jegliche Überzeugung auf dieſe Weiſe entſtanden zu denken (und aus dieſem Grunde die Möglichkeit einer »wiſſenſchaftlichen Überzeugung« überhaupt zu leugnen bzw. die Überzeugung als ein »ſubjektives« und auszuſchaltendes Beiwerk vom Urteil abzutrennen), ſo läßt es ſich doch nicht abſtreiten, daß dergleichen vorkommt. Wenn man ſich in einen »Gedanken« verſenkt, ſich recht mit ihm vertraut macht, ſo nimmt er unverſehens »Realitätscharakter« an. Ich ſtelle mir etwa vor (»Vorſtellen« im Sinne des »bloßen« Vorſtellens ohne Glauben genommen), daß ich eine Untat begangen habe, und indem dieſe Vorſtellung wieder und wieder kommt, erwächſt allmählich in mir die Überzeugung, daß es ſich tatſächlich ſo verhält. In Wahrheit handelt es ſich auch hier nicht um völlige Motivloſigkeit. Die wiederkehrende Vorſtellung – genauer geſagt: die wiederholte Vergegenwärtigung des betreffenden Sachverhalts – hat jene Färbung, die allem vergangenen Erleben eigen iſt. Die urſprüngliche Vergegenwärtigung – als jetzt erinnerte – wird als vergangene Wirklichkeit geſetzt. Und dieſer Wirklichkeitscharakter überträgt ſich fälſchlich auch auf das Vergegenwärtigte, das urſprünglich nicht als wirklich bzw. nicht als beſtehend geſetzt war. Und damit iſt das Motiv für eine Überzeugung gegeben.

Es iſt alſo keineswegs zutreffend, ſich eine Überzeugung gewiſſermaßen auf »mechaniſchem« Wege entſtanden zu denken, indem die entſprechende »Vorſtellung« ſich »pſychiſche Kraft aneignet« (wie Th. Lipps es verſucht). So wenig eine Phantaſie einfach dadurch zur Wahrnehmung wird, daß der phantaſierte Gegenſtand vermöge einer Konzentration der pſychiſchen Kraft beſonders lebhaft veranſchaulicht wird, ſo wenig kann die Vergegenwärtigung eines Sachverhalts durch Steigerung ihrer Lebhaftigkeit in Überzeugung übergehen.[2]) Das Einſetzen der Überzeugung iſt immer etwas Neues

1) a. a. O. S. 217.

2) Es gehen in dieſer Theorie von Lipps zwei Irrtümer durcheinander: 1. iſt die Intenſitätsſteigerung infolge verſtärkter Kraftzuwendung nicht gleichbedeutend mit einer Steigerung der ſinnlichen Anſchaulichkeit; 2. kann die Lebhaftigkeit der ſinnlichen Anſchauung wohl Motiv ſein für den Glauben an die Realität des Angeſchauten (womit dann die Phantaſie in Wahrnehmung umſchlägt), aber das Hinzutreten des Glaubens iſt nicht als eine bloße Steigerung der Anſchaulichkeit zu denken.

Digitized by Google

und erfolgt auch in diesem Fall auf ein Motiv hin. Doch liegt der eben skizzierten falschen Theorie die richtige Einsicht zugrunde, daß hier ein kausaler Faktor mit im Spiel ist. Die Überzeugung — als Stellungnahme — erfordert ein gewisses Maß an Kraft zu ihrem Erleben und kann durch Steigerung der Kraft selbst gesteigert werden. Sie wird dadurch nicht eine stärkere, wohl aber eine stärker gefühlte Überzeugung. »Vernünftigerweise« nimmt die Stärke der Überzeugung nur mit ihrer Wohlbegründetheit zu, während ihre Lebhaftigkeit davon unabhängig wachsen kann. Aber es ist möglich, daß fälschlich die Lebhaftigkeit für Stärke genommen wird und ihrerseits zur Stärkung der Überzeugung beiträgt. Nehmen wir an, daß ich auf Grund eines fälschlich übertragenen Erinnerungscharakters die Überzeugung gewonnen habe, ich sei der Urheber eines Verbrechens, so kann die Überzeugung unter dem Einfluß eines Erregungszustandes, in dem ich mich befinde, eine sehr lebhafte werden, und diese Lebhaftigkeit kann nun sozusagen als Kriterium für die Richtigkeit der Überzeugung genommen werden und sie noch weiter »befestigen«. — Die Überzeugung, deren kausale Bedingtheit wir soeben betrachteten, ist eine innere Zuständlichkeit und bis zu einem gewissen Grade loslösbar von dem Gegenständlichen, zu dem das Subjekt mit ihr Stellung nimmt. Bis zu einem gewissen Grade! — Es gibt natürlich keine Überzeugung, die nicht Überzeugung von etwas wäre. Aber wie es eine freudige Stimmung gibt und eine natürliche Bereitschaft, bei jedem Anlaß in helle Freude auszubrechen, so gibt es auch eine gewisse Bereitschaft zur Überzeugung. Man kennt die »gesinnungstüchtigen« Leute, die sozusagen »mit Überzeugung geladen« sind und jeden dargebotenen Sachverhalt ergreifen, an den sich eine Überzeugung heften läßt. Auch hier ist das Einsetzen der Überzeugung noch von dem Erfassen des Sachverhalts zu trennen, dem sie gilt, aber an diesem Sachverhalt braucht nichts mehr zu sein, was als Motiv der Überzeugung anzusprechen wäre; es ist gar kein Motiv zu entdecken, dagegen wohl eine Quelle[1]), der sie entspringt, nämlich das Bedürfnis, sich mit einer Überzeugung zu erfüllen. Diese »Stimmung« oder »Bereitschaft« ist eine Seite des Tatbestandes, den man mit »Suggestibilität« bezeichnet — sie »disponiert« sowohl zur Auto- als zur Fremdsuggestion. Von einer eigentlichen Ansteckung kann in Fällen, wo auf Grund solcher Suggestibilität ein dargebotener Sachverhalt mit Überzeugung aufge-

1) Vgl. die 1. Abhandlung S. 56 und A. Pfänder »Motive und Motivation« S. 168, 186f.

Digitized by Google

griffen wird, noch keine Rede sein. Die Überzeugung braucht ja hier gar nicht »übernommen« zu werden – ich überzeuge mich nicht von dem Sachverhalt, weil der andere davon überzeugt ist –, sondern kann ganz selbständig in mir erwachsen. Doch haben wir hier den Punkt gestreift, wo Ansteckung in Betracht kommen kann (wir werden bald darauf zu sprechen kommen). Vorläufig haben wir zu betonen, daß der Tatbestand der Suggestion vorliegen kann, ohne daß Ansteckung dabei eine Rolle spielt. Es kann in einem Individuum durch andere die grundlose Überzeugung von einem Sachverhalt erweckt werden (oder – im Falle der Autosuggestion – ohne fremde Absicht in ihm erwachsen), indem dieser Sachverhalt vor es hingestellt wird, ohne daß die Überzeugung von den anderen Individuen auf es übertragen wird. Daneben besteht die Möglichkeit, daß außer der inneren Bereitschaft die aufgefaßte Überzeugung der anderen als Motiv für das Erwachsen der eigenen Überzeugung mitspielt. Dann kann die Überzeugung wohl als *übernommen* bezeichnet werden, aber von Ansteckung ist auch dann noch nicht die Rede.

Nun gibt es aber ein echtes Angestecktwerden von Überzeugungen. Die Überzeugung als innere Zuständlichkeit genommen und abgesehen von dem Gegenständlichen, dem sie gilt, kann »gespürt« werden und sich mittels dieses Spürens von einem Individuum auf das andere fortpflanzen. In solchen Fällen spielt die Glaubwürdigkeit oder auch die Urteilsfähigkeit des Individuums, von dem ich die Überzeugung übernehme, gar keine Rolle. Es ist einfach der »Brustton der Überzeugung«, der auf mich wirkt. Es gehört zum Tatbestand der Ansteckung, daß man von dem Faktor der Ansteckung nichts weiß, sondern die übernommene Überzeugung für eine ursprüngliche und eigene hält: der andere und seine psychische Verfassung ist ja für den, der der Ansteckung unterliegt, nicht Gegenstand. Für den Prozeß der Ansteckung ist hier wie sonst keine geistige Funktion erforderlich. Doch setzt die Ansteckung mit Stellungnahmen, die einem Gegenständlichen gelten, immer ein geistiges Leben voraus. Keine Auffassung eines Gegenständlichen, keine »Vorstellung« in diesem allerweitesten Sinne, ist ohne eigenen Aktvollzug möglich – mag es auch ein *Nach*vollzug sein –, »Ideen« können nicht durch Ansteckung erworben werden. Wir haben also hier zwei Vorgänge übereinander gebaut: das Übernehmen eines Sachverhalts aus der »Gedankenwelt« eines anderen, das ein geistiges Tun ist und einen geistigen Konnex der Individuen voraussetzt, und ein Ergriffenwerden von der inneren Zuständlichkeit, die die Antwort auf jenen Sachverhalt darstellt – ein Ergriffenwerden, das als ein Ansteckungs-

Digitized by Google

vorgang anzusehen ist. Dieser Ansteckungsvorgang kann im Tatbestand der Suggestion den Faktor ersetzen, den wir als »Reagieren« mit einer eigenen Überzeugung auf Grund der Suggestibilität (als »Überzeugungsbereitschaft«) aufgefaßt haben. Es können aber auch diese Suggestibilität und Suggestibilität im Sinne von »Reizbarkeit« gegenüber fremden psychischen Zuständlichkeiten — und entsprechend das eigene Reagieren und das Angesteckwerden — ineinandergreifen. Indem man »Massensuggestion« und »Massenansteckung« promiscue gebraucht, bringt man zum Ausdruck, daß man bei der Verbreitung von »Ideen« in einer Masse (korrekt ausgedrückt: bei der Verbreitung von Überzeugungen) den Ansteckungsfaktor als den ausschlaggebenden ansieht. Doch scheint auch die Suggestibilität im anderen Sinne innerhalb der Masse von Bedeutung zu sein.

Simmel charakterisiert die Masse in folgender Weise: »Innerhalb einer sich sinnlich berührenden Menschenmenge .... gehen unzählige Suggestionen und nervöse Beeinflussungen hin und her, die dem einzelnen die Ruhe und Selbständigkeit des Überlegens und Handelns rauben, so daß die flüchtigsten Anregungen innerhalb einer Menge oft lawinenartig zu den unverhältnismäßigsten Impulsivitäten anschwellen und die höheren, differenzierten, kritischen Funktionen wie ausgeschaltet sind ... Ich schiebe die Paralysierung der höheren Eigenschaften, dieses widerstandslose Sichmitreißenlassen ... auf die unberechenbare Zahl von Einflüssen, die sich in einer Menge zwischen jedem und jedem kreuzen, sich stärken, sich brechen, sich ablenken, sich reproduzieren. Durch diese Wirrnis minimaler Anregungen unterhalb der Bewußtseinsschwelle entsteht einerseits auf Kosten der klaren und konsequenten Verstandestätigkeit eine große nervöse Aufgeregtheit, in der die dunkelsten, primitivsten, sonst beherrschten Instinkte der Naturen erwachen, andererseits eine hypnotische Paralyse, die die Menge jedem führenden Impuls bis ins Extrem folgen läßt ... Die Impulsivität und Suggestibilität der Menge kann sie gelegentlich Anregungen der Großmut und des Enthusiasmus folgen lassen, zu denen sich gleichfalls der einzelne aus ihr sonst nicht aufschwingen würde.«[1]) Wenn wir diese Beschreibung überdenken, so können wir daraus verschiedene Feststellungen zur Klärung des in Frage stehenden Tatbestandes herausdestillieren: 1. Die Reizbarkeit (= Suggestibilität II) führt beim Zusammensein vieler Individuen innerhalb einer Masse zu zahllosen

1) Soziologie S. 176.

Digitized by Google

Ansteckungsvorgängen. 2. Die Inanspruchnahme der Kraft durch diese mannigfachen Erregungen bedingt eine Ausscheidung der höheren Geistestätigkeiten (Überlegung, Nachdenken, usw.). 3. Durch diese Ausschaltung des kritischen Verstandes und der freien geistigen Beweglichkeit überhaupt entsteht ein Zustand der Überzeugungsbereitschaft (= Suggestibilität I), indem nämlich die Gegenmotive, die einer nahegelegten Überzeugung in den Weg treten könnten, gar nicht in den Gesichtskreis des Individuums rücken. Und diese Überzeugungsbereitschaft kann nun neben der Reizbarkeit für die Masse konstitutiv werden: sie kann in der geistigen Sphäre zu jener Gleichförmigkeit des Verhaltens ohne innere Gemeinsamkeit führen, die im Bereich der »ungeistigen« Zuständlichkeiten und Verhaltungsweisen eines psychischen Individuums durch Ansteckung und Nachahmung erzielt wird.

Es leuchtet ein, daß eine Masse von geistigen Individuen einer Führung bedarf, durch die ihr die leitenden Ideen zugeführt (»suggeriert« in einem dritten Sinne) werden — und zwar möglichst eines Führers, der *nicht* selbst mit zur Masse gehört, nicht durch die Zugehörigkeit zu ihr in seiner geistigen Produktivität gelähmt ist. Zwischen dem führenden Individuum und der Masse muß immer Wechselverständigung, d. h. ein Band der Gemeinschaft, bestehen. Von einer einheitlichen, zielbewußten Führung geleitet, kann eine Masse sich so verhalten, daß sie von außen her von einer Gemeinschaft nicht zu unterscheiden ist. Fehlt es dagegen an einer eigentlichen Führung, löst sich nur jeweils ein Individuum so weit aus ihr los, daß es »vorangehen« kann, um bald wieder in der Masse unterzugehen und einem andern Platz zu machen, so wird ihr Verhalten ein sprunghaftes und unstetiges, und es verschwindet auch äußerlich der Anschein, als hätte man es mit einer echten überindividuellen Persönlichkeit zu tun.

Indessen sind wir mit unseren letzten Betrachtungen schon über den Tatbestand hinausgegangen, der durch unsere Untersuchung der Suggestion, soweit sie bisher geführt wurde, geklärt ist. Vorderhand haben wir die Suggestion ja nur als grundlose Erweckung der Überzeugung vom Bestehen eines Sachverhalts kennen gelernt. Es wäre aber eine sehr einseitige Betrachtung der Suggestion, wenn wir bei dem Umsichgreifen von Überzeugungen stehen bleiben wollten. Wie theoretische Überzeugungen, *intellektuelle* Stellungnahmen, »ohne jede *logische* Begründung eingepflanzt« werden können, so lassen sich *emotionale* Stellungnahmen, Begeisterung, Empörung u. dgl. und die Überzeugungen, die ihnen jederzeit zu entnehmen sind, ohne

Digitized by Google

jede axiologische Begründung erwecken. Auch sie sind »Antwortreaktionen«, die einem Gegenständlichen gelten. Dem (tatsächlich oder vermeintlich bestehenden) Seinsverhalt, auf den sich die theoretische Überzeugung richtet, entsprechen die Wert- und Sollensverhalte, durch deren Bestand emotionale Stellungnahmen sowie axiologische und praktische Überzeugungen vernünftig begründet werden. Und auch hier ist wieder von dem intentionalen Stellungnehmen, das ein geistiges Tun ist, eine rein »innere« Zuständlichkeit abzulösen, für die es eine natürliche oder stimmungsmäßige Bereitschaft gibt und die sich auf dem Wege der Ansteckung fortpflanzen kann.

Erst in diesem Bereich werden die Phänomene aus dem Tatbestand der Suggestion verständlich, die immer in erster Linie Gegenstand des Interesses gewesen sind. Friedmann hat in seiner Abhandlung über die Wahnideen im Völkerleben immer wieder zu zeigen gesucht, »daß die Vorstellung an sich und allein eine selbständige geistige Macht bedeutendster Art ist«.[1]) Solange man sich nicht klar macht, was unter »Vorstellung« zu verstehen ist, bleibt das eine ziemlich rätselhafte Feststellung. Setzt man aber für »Vorstellung« Wertverhalt ein und zieht man heran, was wir über die Eigentümlichkeit der Werte festgestellt haben, so wird einem begreiflich, was es mit der »werbenden Kraft der Idee«[2]) auf sich hat. Wir wissen, daß Werte eine doppelte Bedeutung für das praktische Verhalten des werterlebenden Individuums haben: sie weisen seinem Tun die Richtung und erfüllen es evtl. mit der erforderlichen Kraft. Der Wertverhalt (sofern es sich um einen noch zu realisierenden Wert handelt) ist äquivalent mit einem Sollensverhalt und treibt das Individuum zu einem auf die Realisierung des Wertes abzielenden Tun. Wenn einer Masse von Individuen ein Sollensverhalt — ein Wert als zu realisierend — vor Augen gestellt wird, so ist es wohl möglich, daß sie sich — von derselben »Idee« geleitet — zu einem gleichförmigen Tun hinreißen lassen, das dem äußeren Aspekt und dem praktischen Ergebnis nach einem gemeinsamen Vorgehen gleichkommt, ohne daß eine innere Gemeinsamkeit vorhanden wäre — d. h. ohne daß die Masse aufhörte, Masse zu sein.

c) Individuum und Gesellschaft. Im Gegensatz zur Masse steht als spezifisch geistiger und personaler Verband die Gesellschaft. Charakteristisch ist für sie, daß die Individuen darin zusammengeschlossen sind zur Erreichung eines Zweckes (etwa der

1) a. a. O. Seite 213.
2) a. a. O. Seite 297.

Digitized by Google

Verwirklichung eines Partei-Programms, der Verrichtung einer Arbeit u. dgl.). Gesellschaften haben ihren Ursprung in Willkürakten einzelner Personen, durch die sie »gestiftet« werden (Gründung eines Vereins, Beginn eines Bauunternehmens usw.). Mit dem Moment der Stiftung beginnt ihr Dasein. Die Zahl ihrer Mitglieder ist nicht beschränkt auf die Stifter, es können neue eintreten und alte ausscheiden und die Gesellschaft braucht auch nicht aufzuhören, wenn zeitweise gar keine Mitglieder vorhanden sind. Sie erreicht ein natürliches Ende, wenn das Ziel, um dessentwillen sie begründet wurde, erreicht ist. Es bedarf aber dann wiederum eines Willküraktes, um sie »aufzulösen«, und ein solcher Akt kann auch vor dem natürlichen Ende vollzogen, ihre Existenz kann vor der Erreichung des Ziels aufgehoben werden. Zwischen Anfang und Ende liegt das »Leben« bzw. die »Entwicklung« der Gesellschaft, die durchaus zu scheiden sind von Leben und Entwicklung der ihr angehörigen Individuen, obwohl ein Zusammenhang zwischen ihnen besteht. »Leben« und »Entwicklung« sind hier nicht im ursprünglichen Sinne zu nehmen: das Leben der Gesellschaft — das ist die auf das zu erreichende Ziel gerichtete Tätigkeit, evtl. gespalten in eine Reihe verschiedenartiger Einzeltätigkeiten, die sich auf einzelne Mitglieder bzw. auf bestimmte Gruppen von Mitgliedern verteilen. Die Entwicklung der Gesellschaft ist gekennzeichnet durch die Stadien der Annäherung an das Ziel und durch eine zur Erreichung des Ziels erforderte und dadurch bestimmte Ausgestaltung, wie Vermehrung der Mitglieder, Einteilung in Gruppen zur Erfüllung bestimmter Funktionen. Lediglich aus den Bedürfnissen der Zwecktätigkeit heraus werden die Funktionen ausgebildet und erfolgt das Zusammenwirken der verschiedenen Funktionen bzw. der sie erfüllenden Individuen; sie entspringen nicht der Eigenart dieser Individuen; diese müssen nur im Besitze gewisser Fähigkeiten sein, um sich dem Gefüge der Gesellschaft an bestimmter Stelle einpassen zu können. Wie Anfang und Ende, so geht auch jeder Schritt im Entwicklungsgang der Gesellschaft auf einen Willkürakt zurück. Sie wächst nicht gleich einem Organismus, sondern erinnert an eine Maschine, die zu bestimmtem Zweck »erfunden«, »konstruiert« und ihm in fortschreitender Verbesserung durch Abänderung von Teilen oder Einfügung neuer angepaßt wird.

Das Leben der Gesellschaft besteht in der durch ihre Zwecke geforderten Tätigkeit ihrer Glieder, wobei es unwesentlich ist, daß gerade d i e s e Individuen die betreffende Arbeit verrichten und jedes prinzipiell durch andere ersetzbar ist. Andererseits deckt sich das

Digitized by Google

Leben als Glied der Gesellschaft nicht mit dem gesamten Leben der einzelnen, sondern bildet nur einen kleinen Ausschnitt daraus.

Sofern die Individuen sich den Formen einer Gesellschaft einfügen (ihre Funktionen erfüllen), werden sie wiederum zu Vertretern bestimmter Typen (Arbeiter, Aufseher, Parteileiter usw.). Diese Typen wurzeln – im Gegensatz zu dem früher besprochenen – in der Struktur der Gesellschaft und nicht in der Struktur der individuellen Persönlichkeit; doch ist eine bestimmte personale Struktur Voraussetzung für das Eingehen in eine solche »gesellschaftliche Form«. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß bei den früher erwähnten sozialen Verbänden ein einheitlicher Typus ihren Bereich absteckte, während in einer Gesellschaft (bzw. einem Gesellschaftstypus) eine Mehrheit personaler Typen oder »Formen« gründen kann.[1])

Es ist nun die Frage, ob es außer diesen Formen auch noch einen einheitlichen Typus gibt, den jeder Angehörige einer bestimmten oder bestimmt gearteten Gesellschaft verkörpert. Das steht im Zusammenhang mit der Frage, welche Beziehungen zwischen dem »Charakter« der Gesellschaft und dem der zugehörigen Personen bestehen. Wir haben zwar festgestellt, daß die Struktur der Gesellschaft durch ihren Zweck und nicht durch die Eigenart der Individuen bestimmt ist. Aber die Zwecksetzung selbst ist ja Akt einer Person oder einer Mehrheit von Personen und entspringt – ebenso wie die Intensität, mit der sich die Individuen für den Zweck einsetzen und seine Bevorzugung oder Hintansetzung gegenüber anderen Werten und Zwecken – der persönlichen Eigenart. Diesem Ursprung verdankt die Gesellschaft einen bestimmten Charakter, der in ihrem Verhalten zu ihrer »Umwelt« wie in ihrem »Innenleben« zutage tritt. Denn die Gesellschaft im Dienste ihres Zweckes verhält sich wie ein individuelles Subjekt, das sich unter einem einheitlichen Zusammenwirken seiner verschiedenen psychischen Vermögen gegenüber einer Umwelt betätigt, die ihm bald fördernd, bald hemmend entgegentritt und dementsprechend genützt oder bekämpft werden muß. Je nach der Natur des Zweckes ist der Charakter der Gesellschaft ein edler oder gemeiner, je nach seiner Verträglichkeit mit der bestehenden Umwelt ein friedlicher oder kampflustiger usw. Eben diese Umstände bedingen auch, wie weit das Leben der Gesellschaft in das der Glieder eingreift, wie weit es eine Unterordnung der übrigen Lebensbetätigungen unter die gemeinsame Zwecktätigkeit fordert, und ferner auch, welches Verhalten der Glieder untereinander sich herausbildet, z. B. welcher

1) Zur Frage der sozialen Typen vgl. § 4f.

Digitized by Google

Grad des Zuſammenſchluſſes gegenüber der gemeinſamen Umwelt und welche Abſonderung von ihr. All das erfordert aber eine beſtimmte Beſchaffenheit der Individuen, bzw. hat in ihr ihren Urſprung, ſodaß dem Charakter der Geſellſchaft jeweils ein Typus der ihr angehörigen Individuen entſpricht. Der Geſellſchaft (oder dem »Zweckverband«) überhaupt entſpricht ein allgemeiner perſonaler Typus (der vorausgeſetzt iſt, damit das Individuum überhaupt einer Geſellſchaft ſich einfügen kann), und jeder beſonderen eine beſondere Ausgeſtaltung dieſes Typus.

Schon in den einleitenden Betrachtungen, die Gemeinſchaft und Geſellſchaft gegeneinander abzugrenzen ſuchten, haben wir geſehen, daß eine reine Geſellſchaft, die nicht bis zu einem gewiſſen Grade auch Gemeinſchaft iſt, nicht beſtehen kann. Wir hatten es als typiſch für die Geſellſchafts-Einſtellung bezeichnet, daß jedes Individuum das andere als Objekt betrachtet. Das ſtimmt zuſammen mit dem »mechaniſchen« Charakter der Geſellſchaft und mit der rein rationalen Art ihrer Entſtehung und Fortbildung. Jeder würde hier ſich und den anderen als Werkzeug zur Erreichung des Zweckes anſehen, dem die ganze Geſellſchaft dient, und jeder würde ſich planmäßig an den Platz ſtellen oder dahin geſtellt werden (d. h. diejenige geſellſchaftliche Funktion übernehmen), wo er ſeinen erkannten Fähigkeiten nach am beſten zur Erreichung des Ziels beitragen kann. Um aber ſich ſelbſt und die anderen zu »ergründen«, um die perſönliche Befähigung für dieſe oder jene geſellſchaftliche Funktion beobachtend feſtzuſtellen, iſt ein naives Leben und Miteinanderleben ſchon vorausgeſetzt. Man muß den anderen zunächſt einmal als Subjekt genommen haben, um ſeine Subjektivität zum Objekt machen zu können.

Desgleichen hat der rein rationale Zuſammenſchluß der Glieder, den wir als charakteriſtiſch für die Geſellſchaft hinſtellten, irgendwelche »naive« Beziehungen bereits zur Vorausſetzung. Sollen Individuen eine Geſellſchaft gründen, ſich zur Erreichung eines Zweckes zuſammenſchließen, ſo müſſen ſie ſich bereits naiv als »Geſinnungsgenoſſen«, denen das erſtrebenswerte Ziel gemeinſam vor Augen ſteht, zuſammengefunden haben. Man könnte einwenden, daß der Plan, eine Geſellſchaft zu gründen, dem Haupt eines einzelnen entſpringen kann. Ihm ſchwebt ein Ziel als erſtrebenswert vor, das durch eine Geſellſchaft erreicht werden könnte, und er entwirft den geſamten Organiſationsplan, der als der zweckmäßigſte erſcheint. Die Geſellſchaft, die er gründen will, kann bereits in alle nur erdenklichen Funktionsformen differenziert ſein, eine Maſchine, die bis in die

Digitized by Google

feinsten Einzelheiten berechnet und konstruiert ist. Und nun würde er daran gehen, sie in Gang zu bringen, indem er Individuen sucht, die zur Ausfüllung der leeren Formen dienen können. Das kann auf verschiedene Weise geschehen: der »Gründer« kann seinen Plan bekannt geben und Gesinnungsgenossen dadurch anlocken. Die Bekanntgabe ruht dann auf der naiven Vorwegnahme irgendwelcher noch nicht persönlich bekannter Gesinnungsgenossen. Der Gründer fühlt sich eben schon bei der Ausarbeitung seines Planes nicht als isoliertes Individuum, sondern als Glied eines zu realisierenden sozialen Verbandes. Und wenn seinem Aufruf die anderen Glieder dieses Verbandes folgen, so beruht das auf einer naiven Reaktion, es hat sich dann ein gemeinsames Leben bereits angesponnen. Wenn ein neu begründeter Verein seine Ziele bekanntgibt und ich daraufhin meinen Beitritt erkläre, so ist die Beitrittserklärung ein gesellschaftlicher Akt; Bedingung seiner Möglichkeit aber ist, daß die Bekanntgabe als Äußerung einer fremden Subjektivität in mich hineintönte und einen Widerhall in mir wachrief; das sind aber Phänomene eines Gemeinschaftslebens.

Eine andere Methode, einen ausgedachten gesellschaftlichen Mechanismus in Gang zu bringen, ist die, Individuen in seine Funktionsformen einzuspannen, ohne sie für den Zweck des Ganzen zu gewinnen. Sie scheinen dann in weit höherem Grade »Objekte« und »bloße Mittel zum Zweck« zu sein als wenn sie aus eigenem Antrieb an seiner Erreichung mitarbeiten. Denken wir etwa daran, daß zu einem Bahnbau Leute angestellt werden, die von dem Zweck der Erdarbeiten z. B., die sie zu machen haben, gar keine Ahnung haben. Im Hinblick auf das Ziel sind sie für den Bauherrn Objekte, die er benützt, ohne mit ihnen zusammenzuwirken. Um sie aber als Objekte benützen zu können, muß er sie irgendwie anlocken, sie bewegen, die Arbeit zu übernehmen: bittend, versprechend, oder drohend, aber jedenfalls als Mensch mit Menschen verkehrend, in der naiven Einstellung, in der Subjekt mit Subjekt sich berührt, Motive von einem zum anderen hinüberspielen und beide miteinander leben.

Denken wir schließlich daran, wie in der begründeten Gesellschaft die Individuen ihre gesellschaftlichen Funktionen erfüllen; wie die Arbeiter einander in die Hände arbeiten, wie der Vorgesetzte befiehlt und der Untergebene gehorcht usw., so sehen wir ein Gewebe der verschiedenartigsten Motivationen, die gar nicht ablaufen könnten, wenn einer den andern rein als Objekt und nicht als Subjekt nehmen würde. Das Zusammenwirken, das den Sinn des

Digitized by Google

Gesellschaftslebens ausmacht, würde ständig ins Stocken geraten, wenn es reines Gesellschaftsleben wäre. Eine Gesellschaft, die nichts als Gesellschaft wäre, das wäre ein — evtl. tadellos konstruierter — Mechanismus, der nicht funktionieren könnte.

Unsere Darstellung der Struktur der Gesellschaft weicht in einigen erheblichen Punkten von Schelers Auffassung ab. So behauptet er, daß die Gesellschaft im Gegensatz zu den anderen sozialen Verbänden dauerlos sei.[1]) »Sie umfaßt immer nur die je gleichzeitig lebenden Menschen.« Es ist sicher richtig, daß die Gesellschaften anders zur Zeit stehen als organische Gebilde. Aber in der Zeit sind auch sie, eine besondere Art zeitlicher Gegenstände. Sie erwachsen nicht während einer Dauer, und es ist nicht notwendig, daß sie während ihres Daseins eine Veränderung durchmachen, wie ein Organismus sich entwickelt. Prinzipiell ist es möglich, daß sie »fertig« ins Dasein treten und ihrem Zweck von vornherein so vollkommen angemessen sind, daß sie keiner Abänderung bedürfen. Aber in einem bestimmten Zeitpunkt ins Dasein treten und von einem bestimmten Zeitpunkt ab aufhören zu existieren — das müssen auch sie. Der Typus der Gesellschaft und aller möglichen gesellschaftlichen Einrichtungen ist selbstverständlich zeitlos, nicht aber die Gesellschaften, die in der Welt existieren. Sie scheinen mir zu der Art zeitlicher Gegenstände zu gehören, die Reinach in den »apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts« an dem Beispiel gewisser Rechtsgebilde zuerst herausgestellt hat: Wie ein Anspruch durch einen Akt des Versprechens entsteht und durch einen Verzicht wieder aus der Welt geschafft wird, so wird die Gesellschaft durch spontane Akte des Stiftens und Auflösens geschaffen und vernichtet.

Besonders zu prüfen ist die Frage, ob die Gesellschaft immer nur, wie Scheler meint, die je gleichzeitig lebenden Menschen umfaßt. Das scheint mir in einem bestimmten Sinne richtig zu sein, ohne aber für die Zeitlosigkeit der Gesellschaft zu sprechen. Es kommt für die Gesellschaft immer nur darauf an, daß ihre Funktionsformen irgendwie ausgefüllt sind. Wer aus ihr ausscheidet, der wird ersetzt und hat keine Bedeutung mehr für sie. Es gibt hier keine »Tradition«, vermöge deren vergangene Geschlechter auf die Gegenwart einen Einfluß üben könnten. So kann man mit Recht sagen, daß der Gesellschaft immer nur die jeweils Lebenden angehören. Andererseits »umfaßt« die Gesellschaft, als Ganzes betrachtet, natür-

1) a. a. O. Seite 440 f.

Digitized by Google

lich alle Glieder, die ihr während der Dauer ihres Seins jemals angehört haben oder angehören werden.

Sehen wir uns genötigt, der Gesellschaft zeitliche Existenz, und zwar eine über die Dauer ihrer jeweiligen Glieder bzw. über die Dauer der Zugehörigkeit dieser Glieder hinausgehende Dauer zuzusprechen, so können wir auch nicht zugeben, daß sie »keine besondere Realität außer oder über den einzelnen sei, sondern allein ein unsichtbares Gewebe von geltenden Beziehungen«.[1]) Das »unsichtbare Gewebe von Beziehungen«, d. h. die gesellschaftlichen Einrichtungen, ist eine eigentümliche Realität und mit ihrer Ausfüllung durch individuelle Personen diesem gegenüber eine neue und eigene Realität.

Keineswegs zutreffend scheint mir schließlich die Behauptung, daß »grundloses und primäres Mißtrauen aller in alle die Grundeinstellung« der Gesellschaft sei.[2]) Mißtrauen gibt es in der Gesellschaft als solcher ebensowenig wie Vertrauen, beides sind »naive« Stellungnahmen, wie sie nur der Gemeinschaftsmensch kennt. Es ist möglich, daß innerhalb eines sozialen Verbandes, der mehr gesellschaftlichen als gemeinschaftlichen Charakter hat, Mißtrauen das Motiv zum Übergang in die Gesellschaftseinstellung gewesen ist; daß man sich aus Mißtrauen gegen die personale Umwelt verschließt, anstatt sich ihren Einwirkungen zu überlassen. Wenn sich etwa in der modernen europäischen Kulturentwicklung auf diese Weise ein großer Umwandlungsprozeß vollzogen haben sollte, der die bestehenden Gemeinschaften in Gesellschaften überführte, so wäre der Faktor, dem diese Umwandlung zuzuschreiben ist, von nicht zu unterschätzender historischer Bedeutung. Aber zur prinzipiellen Abgrenzung von Gemeinschaft und Gesellschaft ist er nicht zu verwerten. Die Gesellschaft erscheint hier als eine Verfallsform der Gemeinschaft, was sie prinzipiell nicht zu sein braucht. Wesentlich ist ihr nur, daß sie irgendeine Form der Gemeinschaft voraussetzt.[3])

d) Individuum und Gemeinschaft. Damit werden wir wieder auf die Gemeinschaft zurückverwiesen. Wir wollen ihre Eigentümlichkeit aber erst in Reinheit herausarbeiten, ehe wir untersuchen, wie sie mit den anderen Arten von sozialen Verbänden zusammenhängt, sie bedingt oder auch von ihnen bedingt wird.

---

1) a. a. O. Seite 408.

2) ib.

3) Von der Gesellschaft in dem hier erörterten Sinne ist die Gesellschaft als Klasse zu scheiden, vgl. dazu § 4e.

Digitized by Google

aa) Organiſche Natur der Gemeinſchaft. Im Gegenſatz zur Geſellſchaft iſt es für die Gemeinſchaft charakteriſtiſch, daß ſie nicht durch Willkürakte erzeugt und vernichtet wird (gegründet und aufgelöſt), ſondern erwächſt und ausſtirbt wie ein Lebeweſen. Sie dient auch nicht, wie die Geſellſchaft, einem äußeren Zweck, ſondern hat – wie ein Organismus – keinen andern Zweck als den ihr immanenten der eigenen Ausgeſtaltung, der Entfaltung ihrer urſprünglichen Anlage. Wie dieſe gegründet iſt in der Eigenart der Individuen, die in ſie eingehen, ſo ſind auch alle Organe und Funktionen, die ſie ausbildet, von daher beſtimmt. Es können nicht Funktionsformen »geſchaffen« werden, denen es nachher an der geeigneten Ausfüllung fehlt (wie »Ämter« in einer Geſellſchaft), denn es bilden ſich nur Organe, ſoweit das nötige Material dazu vorhanden iſt. Einzelne dieſer Organe ſind erſetzbar; es können Individuen ausſcheiden und neue eintreten, ohne daß die Gemeinſchaft aufhört zu beſtehen: ſie ändert evtl. bei ſolchem Wechſel ihren Charakter, gewiſſe Organe ſterben ab (Funktionen hören auf) und neue bilden ſich. Scheiden alle Glieder aus, ſo iſt die Gemeinſchaft ausgeſtorben. (Nehmen wir einen Perſonenverband, der zugleich Gemeinſchaft und Geſellſchaft iſt, z. B. eine Schulklaſſe, ſo kann er als Gemeinſchaft aufhören – wenn die Klaſſe ein Jahr lang keine Schüler hat –, aber als geſellſchaftliche Einrichtung fortbeſtehen.)[1])

bb) Charakter der Gemeinſchaft und typiſcher Charakter der Gemeinſchaftsglieder. Von der Organiſation der Gemeinſchaft iſt zu ſcheiden ihr Charakter auf ſeiner jeweiligen Entwicklungsſtufe. Hier zeigt ſich inſofern eine Übereinſtimmung zwiſchen Gemeinſchaft und Geſellſchaft, als bei beiden der Charakter in der Eigenart der individuellen Perſonen wurzelt. Aber während dem Charakter der Geſellſchaft ein aufbauendes Moment im Charakter der Individuen entſpricht, das ihnen auch außerhalb der Geſellſchaft zukommt, iſt der Gemeinſchaftscharakter und -Typus damit nicht erſchöpft.

Der Charakter einer Gemeinſchaft (z. B. eines Volkes) iſt durchaus zu ſcheiden von dem Charakter der ihr angehörigen Individuen

1) Es gibt Gemeinſchaften, die nicht bloß geiſtige Analoga eines Organismus ſind, ſondern zugleich echte vitale Funktionen zeigen (Familie). Notwendig gehört das nicht zum Weſen der Gemeinſchaft, und diejenigen Züge, die wir als weſentlich hervorhoben, erfahren dadurch keine Abwandlung. Ob der Urſprung des pſychiſchen Individuums aus einer ſolchen vitalen Gemeinſchaft ein notwendiger iſt, und wie ſich die »ererbten« Eigenſchaften einer Perſon zu dem verhalten, was wir ihre urſprüngliche Anlage nannten, das bedürfte noch beſonderer Unterſuchung.

Digitized by Google

und auch von der typischen Beschaffenheit, die sie als Angehörige der Gemeinschaft kennzeichnet: Volkscharakter (d. h. typischer Charakter der Volksgenossen) und Charakter des Volkes (als Ganzen) brauchen sich durchaus nicht zu decken. Ein Volk, wie es z. B. vor den Augen des Historikers steht, der seine Geschichte schreibt, ist eine Einheit analog der einer individuellen Person. Es hat seine »Umwelt« in den Völkern, die in seinen Gesichtskreis fallen, und offenbart seine Eigenart im Verkehr mit dieser Umwelt wie in seinem »Innenleben«, seinem religiösen, wissenschaftlichen, ästhetischen Erleben und Schaffen, der Gestaltung seiner politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse usw. Soweit das Verhalten der einzelnen Volksgenossen ein »typisches« ist, so weit gibt sich darin ihre Zugehörigkeit zum Volke kund. Und auch der Charakter des Volkes kommt durch das Verhalten der einzelnen zum Ausdruck. Aber beides deckt sich nicht miteinander. Der Gemeinschaftstypus erstreckt sich auf die Gesamtheit möglicher Verhaltungsweisen auch des individuellen Lebens. Es gibt eine typisch deutsche Art, Freundschaft zu halten, Feste zu feiern u. dgl. Aber das Individuum betätigt sich darin nicht als Glied der Gemeinschaft. Im Charakter des Volkes als einer einheitlichen »Person« ist die Art des Verhaltens der einzelnen untereinander nicht vorgezeichnet, wenn es auch nicht ohne Zusammenhang damit ist. Das typische Verhalten einzelner Personen gegen Angehörige anderer Völker kann ein durchaus verschiedenes sein von der Art, wie sie sich als Vertreter ihres Volkes zu anderen Völkern und deren Vertretern als solchen stellen. Der einzelne geht eben im Gemeinschaftsleben nicht auf und nur soweit er als Glied der Gemeinschaft lebt, kommt der Charakter der Gemeinschaft in seinem Verhalten zum Ausdruck. Wie weit er sich aber der Gemeinschaft hingibt, das kann wiederum in einer typischen Eigenschaft begründet sein. Es ist typisch für den Bürger des alten Rom, daß er seine Kräfte ganz der Republik widmet. Der Staat ist für ihn das höchste Gut, und in dieser Bewertung des Staates und der in ihm befaßten Gemeinschaft gründet die Rücksichtslosigkeit, mit der sie selbst und die einzelnen, die dazu gehören, ihre Existenz und ihr Gedeihen nach außen hin verfechten.

Nun sieht es so aus, als ob wir mit einer doppelten Typik zu rechnen hätten: einer typischen personalen Struktur, die fundierend ist für den Gemeinschaftscharakter, und einer typischen Struktur, die ihrerseits im Gemeinschaftscharakter bzw. im Gemeinschaftsleben begründet ist. Wir kommen darauf noch zu sprechen. – Zunächst suchen wir uns klarzumachen, wie sich der Gemeinschaftstypus

Digitized by Google

zum Charakter der Gemeinschaftsglieder verhält. Es gibt mehr und minder typische Vertreter der Gemeinschaft, und es kann auch Individuen geben, denen von ihrer Zugehörigkeit zu der oder jener Gemeinschaft nichts anzumerken ist, die Fremdlinge sind in ihrer Familie oder ihrem Volk. Aber auch dort, wo die Person reinste Ausprägung des Gemeinschaftstypus ist, erschöpft sich ihr Sein nicht darin. Die Analyse der individuellen Persönlichkeit zeigt, daß es gerade zum Wesen der Person gehört, nicht ein bloßer Inbegriff von typischen Eigenschaften zu sein, sondern einen individuellen Kern zu besitzen, der auch jedem typischen Charakterzug ein individuelles Gepräge verleiht. Wer nur »typisch deutsch« wäre in seinem Wesen und nichts sonst, dem fehlte es an einer echten Persönlichkeit; ja man wird sogar sagen müssen, daß auch das, was er an typisch deutschen Charakterzügen aufwiese, nicht echt sein könnte. Denn das echte Sein der Gemeinschaft hat seinen Ursprung in der persönlichen Eigenart der Individuen. Gäbe es nur typische Vertreter (d. h. Vertreter, die nichts als Typen wären), dann wäre eine Fortentwicklung des Gemeingeistes unmöglich, und dann hätte sich überhaupt kein Gemeingeist herausbilden können. Nur im Zusammenleben von individuellen Personen kann sich ein Gemeinschaftstypus entwickeln, in dessen Formen sich dann auch Personen einfügen können, denen es an einer ausgeprägten persönlichen Eigenart fehlt.

cc) Die Genesis der Gemeinschaft. Wechselseitige Abhängigkeit von Individuum und Gemeinschaft. Wir sind hier an einem Punkte angelangt, wo wir die Genesis der Gemeinschaft heranziehen müssen, um ihren Aufbau zu verstehen. Wir haben zwischen Individuum und Gemeinschaft verschiedenartige Beziehungen gefunden. Der Charakter der Gemeinschaft erweist sich als abhängig einmal von der individuellen Eigenart ihrer Glieder und außerdem von ihrer typischen Struktur. Andererseits finden wir das Individuum in seinem Charakter bedingt durch die Gemeinschaft, als Vertreter eines Typus in einem neuen Sinn, der erst aus dem Gemeinschaftsleben verständlich wird. Diese wechselseitigen Fundierungsverhältnisse weisen auf eine ursprüngliche Genesis zurück, der wir jetzt nachgehen müssen.

Wir haben gesehen, daß zum Wesen der Gemeinschaft zunächst eine Gemeinsamkeit des Lebens gehört, derart, daß ein Individuum dem anderen nicht als Subjekt dem Objekt gegenübersteht, sondern mit ihm lebt, von seinen Motiven getrieben wird usw. Eine solche Gemeinsamkeit des Lebens ist, wie wir auch bereits festgestellt

Digitized by Google

haben, nur auf Grund einer gemeinsamen ursprünglichen Anlage möglich und nur soweit diese Gemeinsamkeit der Anlage, »des Typus«, reicht. Die personalen Verbände, die wir an erster Stelle besprachen – deren Einheit durch eine typische personale Struktur abgegrenzt ist –, sind also notwendige Bedingung für eine gemeinsame Lebensführung, in deren Verlauf nun die echte Gemeinschaft als eine Lebenseinheit von weitgehend analoger Struktur wie eine individuelle Persönlichkeit erwachsen kann. Diese gemeinsame Lebensführung müssen wir uns nun in ihrer Eigentümlichkeit vergegenwärtigen, um zu verstehen, wie auf diesem Boden eine echte Gemeinschaft sich entwickeln kann, ja vielleicht sogar mit Notwendigkeit entstehen muß – nicht nach Naturgesetzen, sondern nach aprioristischen Aufbaugesetzen der geistigen Welt.

Man kann sagen, daß bei der Berührung von zwei Personen zwei Lebensströme zusammentreffen und sich vereinen, ohne daß die Trennung der Subjekte dadurch aufgehoben würde. Jede erfährt dabei eine Erweiterung ihres Ichlebens, ein Zuströmen von neuen Erfahrungen, Gedankenmotiven, Wertungen, Willensbestimmungen, und zugleich eine Erweiterung des Bereichs, in dem ihre Impulse wirksam werden. – In dieser Erweiterung des Erlebnisbereichs erschöpft sich aber die Einwirkung des Zusammenlebens mit anderen Personen nicht. In solchem Zusammenleben treten Akte auf, die im einsamen Seelenleben nicht vorkommen, Akte, in denen ein Subjekt dem anderen gegenübertritt, – statt, wie wir es bisher annahmen, mit ihm zusammen auf eine Sache gerichtet zu sein – und sich an es wendet: fragend, bittend, befehlend u. dgl. (Ich kann mich allerdings auch an »mich selbst« richten, mir befehlen usw. – aber nur in einer fiktiven Spaltung meiner Person.) Es gehören hierher auch die erfahrenden Akte, in denen eine Person anderen zur Gegebenheit kommt, und ferner die Gemütsstellungnahmen, die eine in der anderen auslöst (insofern sie von der Erfassung und Bewertung anderer Objekte spezifisch verschieden sind): so die moralische Wertung und Beurteilung des Charakters einer Person, ihrer Gesinnungen und Taten (Billigung, Bewunderung, Verachtung, Entrüstung u. dgl.). Hierher gehört vor allem auch das ganz eigentümliche »Berührtwerden« von der persönlichen Eigenart eines anderen, auf dem sich die Stellungnahme zur fremden Person aufbaut und das von der Bewertung seiner einzelnen Eigenschaften und Lebensäußerungen durchaus zu scheiden ist: Sympathie und Antipathie (in ihrer höchsten Steigerung: Liebe und Haß) sind nicht Gesinnungen, die ich einer Person um irgendeiner Tat oder Eigen-

Digitized by Google

schaft willen entgegenbringe, sondern eine Anziehung oder Abstoßung, die jenes einfache Quale, seine persönliche Eigenart, auf mich ausübt. Dank ihrer Richtung auf dieses schlechthin individuelle unteilbare Ganze sind sie durch keinen Hinweis auf irgendwelche allgemeinen Werte oder Unwerte zu begründen oder zu entgründen und umfassen alle Tugenden und Untugenden, alle guten und schlechten Lebensregungen, die in eben dieser Eigenart gründen.

Von all den genannten Akten her, in denen eine Person die andere wahrnimmt, sie bewertet usw., ist der Übergang zur »gesellschaftlichen« Einstellung möglich, in der das andere Subjekt als ein Objekt von besonderer Eigenart betrachtet wird. Sie können aber auch zur Grundlage werden für neue Formen des gemeinsamen Lebens als die bisher betrachteten der gemeinsamen Richtung auf ein Objekt: Formen, die von ganz besonderer Bedeutung für die Entwicklung dessen sind, was wir eine echte Gemeinschaft nennen. — Außer der Anziehung und Abstoßung, die von der persönlichen Eigenart eines Individuums ausgeht, übt die Berührung mit ihr noch einen anderen Einfluß auf das Erleben anderer Personen aus: eine eigentümliche Abwandlung ihres gesamten Tun und Lassens. Die Gegenwart einer anderen Person läßt gewisse Regungen in mir nicht aufkommen, die ohne weiteres ablaufen würden, wenn ich mir selbst überlassen wäre, während andere Regungen in mir ausgelöst werden, deren ich »von mir aus« gar nicht fähig wäre.[1]) Eine nähere Betrachtung zeigt uns, daß es sich hier nicht um eine bloße Abwandlung des Erlebnisstroms handelt, sondern um eine Einwirkung der einen Person auf die andere. Wir kommen damit auf den Einfluß zu sprechen, den die Entwicklung einer Person durch andere erfährt.

Eine Art der Einwirkung ist aus den bisherigen Ausführungen ohne weiteres ersichtlich. Da die Zuständlichkeiten einer Person von Einfluß sind auf die Entwicklung ihrer Eigenschaften, so müssen auch die anderen Personen, indem sie Zuständlichkeiten in ihr auslösen, zugleich (willentlich oder unwillkürlich) an der Ausbildung ihres Charakters (im weiteren und engeren Sinne) mitarbeiten. Und wie es Stellungnahmen gibt, die im einsamen Seelenleben unmöglich wären, so gibt es auch Eigenschaften, die sich nur im Personenverbande entwickeln können: Demut und Stolz, Unterwürfigkeit und Trotz, Herrschsucht und Leutseligkeit, Kameradschaftlichkeit und Hilfsbereitschaft, kurz alle »sozialen« Tugenden und Untugenden.

1) Vgl. Gebsattel, Der Einzelne und sein Zuschauer (Zeitschr. für Psychologie II, 1914).

Digitized by Google

Das Zusammenleben mit anderen und die Zuständlichkeiten, die dadurch in ihr ausgelöst werden, wirken zunächst als »Gelegenheitsursachen« für die Ausbildung der ursprünglichen Anlagen einer Person. Was davon zur Entfaltung kommt, das hängt in erster Linie von ihrer persönlichen Umwelt ab. Aber deren Einfluß reicht weiter. Die Stellungnahmen einer Person haben die Eigentümlichkeit, »ansteckend« zu wirken, sich von einer Person auf die andere zu »übertragen«. Anstatt einem gehörten Urteil auf Grund eigener Einsicht zuzustimmen, kann ich es »blind« übernehmen, von Glauben erfüllt werden, ohne ihn »aus mir selbst« heraus zu hegen. Ebenso kann ich von Zorn und Empörung, Liebe und Haß meiner Umgebung angesteckt werden, sie fühlen, ohne daß sie meinem persönlichen Ich entspringen. Es liegt nahe, in solchen Fällen von »eingebildeten« Gefühlen, von Selbsttäuschungen oder gar von Heuchelei zu sprechen. Das ist unberechtigt. Die übertragenen Gefühle sind wirklich vorhanden und in derselben Stärke (können es jedenfalls sein), in der sie das Subjekt zu haben meint und zur Schau trägt. Dennoch sind es in einem bestimmten Sinne *unechte* Gefühle: sie entspringen nicht dem persönlichen Ich – wie die echten –, haben in ihm keine Wurzel; ihrem Ursprung nachgehend, stößt man auf das Verhalten einer fremden Person, von dem die Ansteckung ausgegangen und das selbst ein echtes ist. Diese unechten Gefühle können ebenso wie die echten zur Ausbildung von persönlichen Eigenschaften führen, die aber ebenfalls den Stempel der Unechtheit an sich tragen. Auch sie wurzeln nicht in dem Kern der Person und können sogar in direktem Gegensatz dazu stehen. (Man denke etwa an die anerzogene »Sittlichkeit« eines Menschen, der gar keinen eigenen moralischen Halt hat – dem die den sittlichen Werten entsprechende personale Schicht evtl. ganz fehlt, wie wir sagen würden –, oder an die anerzogene Frömmigkeit einer im Grunde irreligiösen Person.) Die unechten Gefühle und Eigenschaften haben – abgesehen davon, daß sie die Einheit der Persönlichkeit durchbrechen – eine merkwürdige innere Hohlheit und Hinfälligkeit, die sie von den echten scheidet. Sie können entlarvt und zerstört werden, indem die entsprechende personale Schicht zum Durchbruch kommt, evtl. ihr Mangel zutage tritt (z. B. wenn der »moralische« Mensch versagt, sobald er eine Probe bestehen soll). Es kann aber auch geschehen, daß der unechte Charakter sich durchhält, weil es den echten Charakteranlagen an günstigen Entwicklungsbedingungen mangelt oder weil das psychische Individuum nicht »aus seiner Seele heraus lebt«. Wo das nicht der Fall ist, da trägt der ganze Charakter keine persönliche Note, wir haben (für

Digitized by Google

den äußeren Anſchein wenigſtens) keine Individualität im Sinne qualitativer Einzigartigkeit, ſondern nur das Exemplar eines Typus. Wo dagegen nur die Entfaltung der urſprünglichen Anlagen durch die äußeren Umſtände gehemmt iſt, da müſſen die inneren Qualitäten der Seele auch an den unechten Verhaltungsweiſen und den Pſeudoeigenſchaften, obwohl im Widerſtreit mit ihnen, zum Vorſchein kommen.

Außer der Beeinfluſſung, die die Entwicklung einer Perſon durch die Erregung von Zuſtändlichkeiten in ihr erfährt, gibt es noch eine andere Art der Einwirkung, die wir bereits andeuteten: die Wirkung, welche die Berührung mit der perſönlichen Eigenart eines anderen Menſchen zur Folge hat. Dieſe Berührung bedingt nämlich eine gewiſſe »Einſtellung« der Perſonen aufeinander.[1]) Ihr Inneres »öffnet« ſich füreinander, ſoweit das der einen der anderen zugänglich iſt, während ſich die anderen Seiten ihres Weſens verſchließen (entweder »automatiſch« bei der bloßen Berührung oder doch, wenn ſich die Unzugänglichkeit für den anderen beim Verſuch einer Verſtändigung herausgeſtellt hat). Lebe ich dauernd in einer Umgebung, in der nur ein Teil meiner Anlagen ſich entfalten kann, ſo geraten die übrigen in Gefahr zu verkümmern, andererſeits beſteht die Möglichkeit, daß die Berührung mit einem anderen etwas in mir erweckt, was bisher in mir geſchlummert hat, ganz neue Züge meiner Perſönlichkeit zur Entfaltung bringt. Und auch hier beſteht die Möglichkeit einer Pſeudobildung: Weſenszüge einer Perſönlichkeit können ſich mir mit ſuggeſtiver Gewalt aufdrängen, die im Kern meiner eigenen Perſon keinen Anhalt finden. Dies wird überall da der Fall ſein, wo eine Perſon von ſtarker individueller Eigenart einer ſehr wenig »ausgeprägten Perſönlichkeit« gegenübertritt.

Wir haben die äußeren Bedingungen der perſönlichen Entwicklung bisher ohne Berückſichtigung des Willens betrachtet. Indeſſen, die individuelle Perſon iſt den äußeren Einwirkungen nicht völlig machtlos preisgegeben, ſondern hat in gewiſſen Grenzen die Freiheit, ihnen Einfluß auf ihre Entwicklung zu geſtatten oder ſich ihnen zu entziehen. Sie hat zunächſt ſchon bis zu einem gewiſſen Grade die Möglichkeit, ſich ihre perſönliche Umgebung ſelbſt zu wählen und ſo die Beſchaffenheit ihrer Umwelt mit zu beſtimmen. Sie hat ferner die Freiheit, ſeeliſche Regungen, die in ihr ausgelöſt werden, im Keime zu erſticken, und zwar ſowohl die bloß übertragenen (einen

1) Dieſe in der Eigenart der Perſonen begründete Einſtellung iſt eine beſondere Beſtimmung und Ausgeſtaltung der allgemeinen »Offenheit« für fremde Subjektivität, die wir als charakteriſtiſch für die Gemeinſchaft überhaupt anſahen.

Digitized by Google

Zorn oder eine Begeisterung, die sie durch bloße Ansteckung erworben hat, ohne einen entsprechenden Wert oder Unwert zu erfassen), als die zureichend motivierten (etwa einen Haß, der in der individuellen Eigenart des Verhaßten wohl begründet ist). Damit kann sie der Wirkung der Umgebung auf die Entwicklung ihrer Eigenschaften entgegenarbeiten und sie evtl. ganz aufheben. Auch dem Einfluß der persönlichen Eigenart anderer kann man sich entziehen: man kann jenem automatischen Sich-schließen zum Trotz sein Inneres offen oder doch jedenfalls wach halten (d. h. ein Innenleben für sich führen ohne Teilnahme der Umgebung), und man kann sich dem suggestiven Eindringen der fremden Wesensart durch willentliches Festhalten der eigenen widersetzen. Es braucht kaum betont zu werden, daß diese Möglichkeiten nicht für jedes psychische Individuum, sondern nur für Personen im vollen Sinne des Wortes bestehen. Für sie aber gibt es eine Freiheit des Willens gegenüber dem »Einfluß der Umwelt« wie gegenüber der »natürlichen Anlage«, und die »Verantwortlichkeit« der Person ist weder durch Berufung auf das eine noch auf das andere aufzuheben.

Soweit die Freiheit der Person in der Bestimmung ihrer Entwicklung geht, so weit ist die Freiheit der anderen in der Beeinflussung dieser Entwicklung beschränkt: sie können in jener Person gewisse Zuständlichkeiten herbeiführen und dadurch auf die Ausbildung entsprechender Eigenschaften einzuwirken suchen; sie können auch durch Hervorkehrung ihrer Eigenart einen suggestiven Einfluß auszuüben trachten — aber sie haben nicht die Macht, die Gegenwirkung der Person zu unterbinden.

Die letzten Ausführungen lehren uns verstehen, wie sich im gemeinsamen Leben einer Mehrheit von Individuen ein Typus ausbilden kann, den die einzelnen noch nicht in dieses Leben mitbringen, sondern erst in seinem Verlauf annehmen. Die starke Persönlichkeit prägt denen, die mit ihr leben, ihren Stempel auf, die anderen fügen sich ihrem Typus ein, indem entweder im Zusammenleben Anlagen zur Entfaltung gebracht werden, die zuvor in ihnen schlummerten, oder auch indem sie »Pseudo-Charakterzüge« entwickeln. Wenn in dem einen dieser, im anderen jener Charakterzug besonders scharf ausgeprägt ist und sich dem anderen aufdrängt, so kann im Zusammenleben ein Typus erwachsen, der etwas Neues und Eigenartiges gegenüber allen Charakteren ist, die in das Gemeinschaftsleben eintraten.

Damit haben wir aber immer erst die Gemeinschaft als eine Form des Zusammenlebens, innerhalb deren die Individuen eine

Digitized by Google

gemeinsame typische Struktur annehmen, und nicht eine Lebenseinheit von eigenem Charakter und eigenem – von dem der Individuen unterschiedenen – Leben. Dieses Wesensmoment wird erst sichtbar, wenn wir nicht bloß die Einflüsse der Individuen aufeinander berücksichtigen, sondern der »Richtung« des Gemeinschaftslebens nachgehen. Das Wesen des Gemeinschaftslebens sahen wir ja gerade darin, daß die Subjekte nicht aufeinander gerichtet, sondern gemeinsam einem Gegenständlichen zugewendet sind. Und gewisse Arten der gegenseitigen Zuwendung haben wir nur darum hervorgehoben, weil sie ein Gemeinschaftsleben noch in tieferem Sinne begründen können. Wir haben gesehen, daß Personen, wenn sie miteinander in Berührung kommen, durch ihre individuelle Eigenart ineinander gewisse Stellungnahmen erzeugen, die den Charakter eines positiven oder negativen Wertnehmens haben und zugleich den eines Angezogen- oder Abgestoßenwerdens. Dieses Angezogenwerden, welches wir von der positiven Wertung selbst unterscheiden, ist ein Drang zur Hingabe an die fremde Person, zur Vereinigung mit ihr, der in seiner höchsten Steigerung – im Falle der Liebe – auf ein völliges Einswerden abzielt, auf eine Gemeinschaft des Lebens und eine Gemeinschaft des Seinsbestandes. (Das Gegenteil ist ein Zurückschrecken vor der fremden Eigenart, ein Sich-dagegenverschließen.) Im übrigen zeigt der Einigungsdrang je nach Grad und Art der »Zuneigung« und nach der Eigenart der betreffenden Individuen verschiedene Formen: man kann sich der anderen Person unter Wahrung des eigenen Charakters zur Verfügung stellen, sich ihr, so wie man ist, zu eigen geben als ein Besitztum gleichsam, mit dem sie rechnen kann, und ebenso sie selbst zu eigen nehmen. Das Einigungsstreben kann aber auch zu einer mehr oder minder weitgehenden Preisgabe der eigenen Persönlichkeit führen: entweder zugunsten der fremden Wesensart oder einer neuen, die erwächst, indem sich beide Lebensströme vereinigen. Das wird vor allem dann der Fall sein, wenn die beiden Persönlichkeiten nicht ohne weiteres miteinander »verträglich« sind, wenn gewisse »Charakterzüge« das Einigungsstreben hemmen. Soll es trotzdem zum Ziele führen, so ist eine Abwandlung des einen oder anderen Charakters erforderlich. Und in der Tat hat die Liebe zu einer Person die Kraft, Regungen, die sie abstoßen würden, im Keim zu ersticken (evtl. »ganz von selbst«, ohne Eingreifen des Willens) und in der Folge auch die betreffenden Charakterzüge zum Verschwinden zu bringen. Von einer völligen Preisgabe der individuellen Eigenart kann dabei nicht die Rede sein, weil es in ihr selbst begründet ist, zu wem man sich hingezogen fühlt.

Digitized by Google

Ein gewiſſer Zuſammenhang beſteht zwiſchen dem Einigungsdrang und der »Einſtellung« auf eine andere Perſon, von der wir früher ſprachen, dem Sichverſchließen oder -öffnen des eigenen Innern. Es iſt durchaus möglich, daß man ſich zu einer Perſon hingezogen fühlt, deren Inneres einem (zum Teil wenigſtens) verſchloſſen iſt. In der Regel wird dann auch der Einigungsdrang ein »partieller« ſein, ſich nur auf den Teil des perſönlichen Lebens beziehen, wo eine Möglichkeit des Zuganges – und eben damit die Möglichkeit der Vereinigung – beſteht. Es kann aber auch geſchehen, daß der Einigungsdrang ſich im Widerſpruch zu der weſenhaften Getrenntheit auf die ganze Perſon bezieht. In ſolchen Fällen wird das ganze Spiel des Sichentfaltens und -behauptens oder -umgeſtaltens, das wir bisher als ein freies und zwangloſes annahmen, ein Gegenſtand des Kampfes werden. Man wird die Pforten ſeines Innern, die ſich automatiſch ſchließen wollen, gewaltſam öffnen, oder wird ſich krampfhaft bemühen, in das fremde Innere einzudringen, zu dem einem der Schlüſſel fehlt, ohne daß doch das erſtrebte Ziel erreicht werden kann: denn eine Einigung iſt nur auf der Grundlage einer urſprünglichen inneren Gemeinſamkeit möglich. Wo dieſe fehlt, da kann auch durch das heftigſte Einigungsſtreben keine Lebensgemeinſchaft erzielt werden. An der individuellen Eigenart findet alſo die Gemeinſchaftsbildung wie die mögliche Aus- und Umgeſtaltung der Perſönlichkeit ihre Grenze. Eine Unterbindung von Entwicklungsmöglichkeiten, die in der individuellen Eigenart angelegt ſind, durch Unterdrückung der betreffenden Regungen iſt möglich; nicht aber eine Neubildung von Charakterzügen, für die der Perſon die Wurzel fehlt. Nur »Pſeudobildungen« ſind hier möglich (wie wir früher ſahen), aber die Gemeinſchaften, die auf ſolcher Grundlage erwachſen, ſind ebenſowenig »echt« wie die Perſönlichkeiten, die ſie verbinden.

Wir haben bisher nur berückſichtigt, daß die aus poſitiven Geſinnungen entſpringende Vereinigung die verbundenen Individuen umbildet, wie wir es ſchon bei dem gemeinſamen Leben, das nicht in ſolchen Geſinnungen begründet iſt, fanden. Das Neuartige an dieſen Vereinigungen iſt, daß ſie im Kern der individuellen Perſonen verankert ſind. Das iſt nicht für jede Art von gemeinſamem Leben erforderlich. Dieſes kann ſich auch – wie die Gemeinſamkeit der Erfahrung oder der wiſſenſchaftlichen Forſchung – in Schichten bewegen, die den Kern der Perſon nicht berühren. Die Geſinnungen aber, die wir im Auge haben, entſpringen der Seele, wie ſie auf die Seele gerichtet ſind, auf das innerſte Sein der Perſon; und ein gemeinſames *ſeeliſches* Leben iſt es, auf das es bei ſolchen Ver-

Digitized by Google

einigungen abgesehen ist. Dabei ist als ein weiteres neues Moment hervorzuheben, daß die Lebensgemeinschaft hier selbst als etwas Erstrebtes und Wertgehaltenes dasteht. Dieses Moment ist, wie wir noch sehen werden, nicht ohne Bedeutung für den Charakter der Gemeinschaft selbst.

dd) Charakter, Seele und Geist der Gemeinschaft. Wenn wir uns den Charakter der Gemeinschaft zu Gesicht bringen, wenn wir sie als Lebenseinheit, als »Persönlichkeit« verstehen wollen, so müssen wir uns dem Verlauf des gemeinsamen Lebens selbst zuwenden, in dem sich diese »Persönlichkeit« bekundet. Wenn und soweit Gemeinsamkeit des Lebens erzielt ist, handelt nicht mehr der einzelne, sondern die Gemeinschaft in ihm und durch ihn. Und je tiefere personale Schichten das Gemeinschaftsleben angreift, desto tiefer ist der einzelne vom Charakter der Gemeinschaft durchsetzt, und mit um so besserem Rechte kann man von einem »Charakter« der Gemeinschaft in dem spezifischen Sinne des Wortes überhaupt reden. Wir haben betont, daß dieser Charakter etwas anderes ist als der Typus, den die Personen in das Gemeinschaftsleben mit hineinbringen und der es erst möglich macht, und auch als der Typus, der sich im Gemeinschaftsleben herausbildet. Dies beides sind Strukturen der individuellen Person, die prinzipiell auch außerhalb der Gemeinschaft und ohne Beziehung zu ihr realisiert sein könnten. Der Charakter der Gemeinschaft dagegen ist etwas, was nur vorhanden sein kann, wo ein Gemeinschaftsleben realisiert ist und soweit Individuen als Glieder einer Gemeinschaft leben. Wie tief die Gemeinschaft im Individuum verankert ist und wie das Individuum zur Gemeinschaft selbst Stellung nimmt, davon hängt die Gestaltung ihres Charakters ab. Beides steht nicht zusammenhanglos nebeneinander. Wenn eine Gemeinschaft den Individuen, die ihr angehören, als wertvoll erscheint, wenn sie »an ihr hängen«, so wird sie nach außen hin kraftvoll auftreten, sich als fest und widerstandsfähig erweisen. Sie wird aber einen um so höheren Wert für die Individuen besitzen, je tiefer sie in ihnen wurzelt. Deutlich ist dieser Zusammenhang bei Gemeinschaften, die in positiven Gesinnungen gründen und als Befriedigung eines inneren Dranges erstrebt werden. Aber auch, wo sich auf Grund einer Gemeinsamkeit der Erlebnisstruktur, die zuvor nicht erfaßt und bewertet wurde, ein gemeinsames Leben entspinnt, ohne angestrebt worden zu sein, wird die erwachsende Gemeinschaft sich als wertvoll erweisen und die Individuen an sich fesseln.

Suchen wir näher zu ergründen, worin der Wert besteht, auf den sich der Einigungsdrang der Individuen richtet und der in der

Digitized by Google

Gemeinschaft verwirklicht wird, so sehen wir ihn nicht bloß in der Umbildung der individuellen Person und ihrer möglichen Anpassung an einen höherwertigen Typus, sondern in der Erlösung des Individuums von seiner naturhaften Einsamkeit und in der neuen überindividuellen Persönlichkeit, die die Kräfte und Fähigkeiten der einzelnen in sich vereinigt, sie zu ihren Funktionen werden läßt und durch diese Synthesis Leistungen hervorbringen kann, die alle Wirkensmöglichkeiten des Individuums überschreiten.[1]) Soweit der Charakter Fähigkeit zur Betätigung nach außen und zu bestimmt gearteter Betätigung ist, hebt sich uns hier der Charakter der Gemeinschaft deutlich von dem ihrer Glieder ab. Noch aber wissen wir nicht, ob wir ihr auch eine »Seele« mit Eigenschaften, die ihr in ihrem Beisichsein und unabhängig von allem Heraustreten nach außen innewohnen, zuerkennen können. Ich glaube, daß man dort, wo Individuen wirklich mit ihrem »Innersten«, mit ihrer Seele verwachsen sind, durchaus auch von einer Seele der Gemeinschaft, die sie bilden, sprechen muß. Das Leben einer solchen Gemeinschaft erschöpft sich nicht in äußerer Betätigung, sondern ist zugleich inneres Sein von jener eigenen Art, von der wir sagten, daß hier der Unterschied von Akt und Potenz aufhört. Und wo sich eine solche Gemeinschaft nach außen hin betätigt, da trägt auch ihre Betätigung den Stempel ihres inneren Seins. Fraglich ist noch, ob dieses innere Sein der Gemeinschaft von dem ihrer Glieder abzuscheiden ist. Eine »Umbildung« der individuellen Seele durch das Gemeinschaftsleben gibt es ebensowenig wie auf anderem Wege. Was in der Gemeinschaft eintritt, ist ein Aufgeschlossensein für einander, ein Umspanntwerden der Seele des einen durch den anderen und ein Wirksamwerden in gemeinschaftlichen Handlungen und sich herausbildenden Charakterzügen der Gemeinschaft. Wo Personen gemeinsam leben, ohne einander und der Gemeinschaft innerlich hingegeben zu sein, da kann man von einer Seele der Gemeinschaft nicht sprechen. Man denke etwa an Reisegefährten, an Bewohner eines Hauses oder Schüler einer Klasse, die sich zufällig zusammengefunden haben und miteinander leben, ohne sich innerlich nahezukommen. Sie können nach außen durchaus als Einheit auftreten, etwa in der Rivalität gegen eine Gemein-

1) Gemeinschaft als solche ist also Trägerin eines Wertes, und sie ist es auch dann noch, wenn sie sich in den Dienst eines schlechten Zweckes stellt und von daher mit einem Makel behaftet ist. Eine Räuberbande als Räuberbande ist etwas Negativwertiges. Soweit sie aber Gemeinschaft ist, kommt auch ihr ein Wert zu. Daher die »Pflichten« gegenüber der Gemeinschaft und der Unwert, der jeder Verletzung dieser Pflichten anhaftet.

Digitized by Google

ſchaft derſelben Art, und dabei charakteriſtiſche Eigentümlichkeiten aufweiſen, aber ein ſeeliſches Innenleben haben ſolche Gemeinſchaften nicht. Das verſteht ſich vielleicht daraus, daß alle dieſe Verbände durch einen äußeren Zweck zuſammengehalten werden (ohne ſich zu ſeiner Erreichung planmäßig gebildet zu haben, wie die echten Geſellſchaften), daß aber dieſer Zweck innerlich für jeden etwas anderes bedeutet und darum zu keiner inneren Einigung führt. Jeder führt unbeſchadet der äußeren Verbundenheit, die ihn mit den anderen eint, ſein inneres Leben ganz für ſich. Und ſolange das der Fall iſt, weiſt das gemeinſame Auftreten nach außen wohl eine gewiſſe Typik auf, die man als »Charakter« bezeichnen mag, aber es fehlt dieſem »Charakter« die innere Notwendigkeit und Geſchloſſenheit, es fehlt an einem einheitlichen »Geiſt«.

Wir haben ſchon früher gelegentlich in Anlehnung an den natürlichen Sprachgebrauch vom »Geiſt« einer Gemeinſchaft (etwa einer Familie oder eines Volkes) geſprochen und müſſen uns darüber Rechenſchaft ablegen, was hinter dieſer Redewendung ſteckt und ob zwiſchen »Geiſt« und »Seele« der Gemeinſchaft noch geſchieden werden muß. Der Geiſt der Gemeinſchaft beſagt mehr, als daß ſie ein geiſtiges Leben führt, d. h. aufgeſchloſſen iſt für eine Objektwelt, ihr in ſinnerfüllten Akten gegenübertritt. Es bedeutet darüber hinaus, daß dieſes Leben eine qualitative Einheit aufweiſt, von einem Zentrum her zu einem in ſich geſchloſſenen Ganzen geſtaltet iſt. Einer Gemeinſchaft Geiſt zuſprechen, bedeutet etwas Analoges, wie einem Individuum perſönliche Eigenart zuſchreiben. Beide Male handelt es ſich um eine qualitative Einheit, die die Lebensäußerungen der einzelnen, bzw. der Kollektiv-Perſönlichkeit durchwaltet und ſie als zum Bereich eben dieſer Perſönlichkeit gehörig kennzeichnet. Wenn das Zentrum dieſer einheitlichen Geſtaltung des Individuums oder der Gemeinſchaft in ihnen ſelbſt liegt, ſo ſchreiben wir ihnen eine »Seele« zu. Seele haben, heißt den Schwerpunkt ſeines Seins in ſich ſelbſt tragen. Prinzipiell iſt es möglich, daß ein Individuum ganz aus dem Geiſte einer Gemeinſchaft heraus lebt oder eine Gemeinſchaft aus dem Geiſt einer anderen heraus. Wir haben dann noch ein geſchloſſenes Ganzes von einheitlicher Qualität, aber es trägt ſeinen Schwerpunkt nicht mehr in ſich ſelbſt, ſondern wird von anders her gehalten: es hat keine eigene Seele mehr.[1]) Jede geiſtige Geſtaltung, die eines eigenen Zentrums entbehrt, ſetzt – mittelbar oder unmittelbar – eine andere voraus, die ihren Schwerpunkt in

1) Vgl. H. Conrad-Martius' Ausführungen über die Elementargeiſter l. c.

Digitized by Google

sich selbst hat. Diese Gestaltungen wollen wir selbständige Persönlichkeiten nennen oder, weiter gefaßt, selbständige geistige Realitäten. (Diese weitere Fassung ist notwendig mit Rücksicht auf gewisse unpersönliche geistige Realitäten wie z. B. eine Landschaft, die nicht durch ihre naturhafte Beschaffenheit, sondern durch ihren geistigen »Charakter« ein geschlossenes Ganzes von einheitlicher Qualität bildet und aus deren Geist heraus unselbständige Persönlichkeiten[1]) leben können – man denke etwa an Rübezahl als den personifizierten Geist des Riesengebirges). Gemeinschaften können den Anspruch erheben, als selbständige Persönlichkeiten anerkannt zu werden, wenn sie in der Seele selbständiger individueller Personen wurzeln. Der Geist der Gemeinschaft ist stets wandlungsfähig, aus der Seele der Individuen heraus, die in das Gemeinschaftsleben eintreten, kann er sich erneuern und umbilden.

Ergab die Rede von der »Volksseele« einen wenn auch cum grano salis zu verstehenden Sinn, so kann von einem »Kern« der Gemeinschaft überhaupt nicht gesprochen werden. Zeigt auch eine solche überindividuelle Persönlichkeit eine einheitliche Gestaltung ihres äußeren und inneren Seins, so läßt sich doch keine einfache Bildungswurzel ihres gesamten »personalen« Seinsbestandes aufweisen, sondern dieser weist auf den Kern der individuellen Personen zurück, die sein Fundament bilden.

ee) Verschiedene Typen von Gemeinschaften. Wir sind in der Analyse der Gemeinschaft an dem Punkte angelangt, von dem aus Schelers Unterscheidung von Lebensgemeinschaften und Gesamtpersonen, die wir gelegentlich erwähnten, verständlich werden kann.[2]) Es gilt ihm als Charakteristikum der Lebensgemeinschaft, daß in ihr die Individuen primär das Leben der Gemeinschaft mitleben und erst sekundär auf Grund besonderer »singularisierender Akte« sich mit ihren Einzelerlebnissen von ihr abheben. Es fehlt ihr »ein zwecksetzungs- und wahlfähiger, einheitlicher und sittlich voll verantwortlicher Wille«, während die Gesamtperson »die Einheit selbständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen« ist. Nach unserer Auffassung wäre die Gesamtperson als eine ideale Grenze der Gemeinschaft anzusehen, als die Form der Gemeinschaft, in der alle Glieder Personen im vollen Sinne des Wortes sind und alle mit

1) Ihre »Unselbständigkeit« besagt nicht, daß sie keine Freiheit besäßen und ihr ganzes Verhalten irgendwie von außen gelenkt würde – sie bedeutet nur Gebundenheit an die Sphäre, deren Geist sie persönlich verkörpern und in deren Seinsgrund sie wurzeln.

2) a. a. O. S. 406 ff.

Digitized by Google

ihrer Seele am Gemeinſchaftsleben teilnehmen, ſich ferner dieſer Gliedſchaft und ihrer Verantwortung in der Gemeinſchaft und für ſie bewußt ſind. Solch verantwortungsvolles Gemeinſchaftsbewußtſein iſt aber auch möglich — und darum haben wir die prinzipielle Scheidung Schelers nicht mitgemacht —, wenn nicht alle Glieder der Gemeinſchaft freie und voll verantwortliche Perſonen ſind, oder doch nicht alle mit ihrer Seele als Glieder der Gemeinſchaft leben. Die Zwecksetzungen der Gemeinſchaft werden dann von den Perſonen vollzogen, die bewußt als Glieder der Gemeinſchaft leben und ſich für ſie verantwortlich fühlen. — Umfaßt die Gemeinſchaft gar keine freien Perſonen mehr oder doch keine, die mit ihrem perſönlichen Leben die Gemeinſchaft aufbauen, ſo iſt ſie ſicherlich keiner Zwecksetzung mehr fähig. Es iſt nun die Frage, was dann überhaupt noch von der Gemeinſchaft übrig bleibt. Zunächſt, wie mir ſcheint, keinerlei Verantwortlichkeit. In einer Gemeinſchaft, in der kein einzelner verantwortlich iſt, kann von einer Verantwortlichkeit der Gemeinſchaft in keinem Sinne mehr die Rede ſein. Es gibt hier kein freies Handeln, keine freie Selbſtgeſtaltung mehr, ſondern nur ein triebhaftes Tun, das als Träger einer Verantwortlichkeit nicht mehr in Betracht kommt.

Es iſt zuzugeben, daß auch dort, wo die freie Geiſtigkeit, die Willentlichkeit und Verantwortlichkeit und damit die volle Perſonalität fehlt, noch ein Gemeinſchaftsleben möglich iſt (z. B. bei Kindern oder bei höheren Tieren). Wenn wir dieſer Art von Gemeinſchaft etwas prinzipiell abſprechen, was Scheler ihr zugeſtehen will — nämlich die Verantwortlichkeit —, ſo müſſen wir andererſeits von ihr — oder richtiger: von den in ihr vereinigten Individuen — mehr verlangen, als Scheler anzunehmen ſcheint. Verſtändnis und Mitleben ſind wohl konſtitutiv für das Gemeinſchaftsleben, aber ſie haben nur dort einen Sinn, wo es ein ſozuſagen führendes, d. h. ein urſprüngliches und eigenes Leben gibt. Es mag ſein, daß es innerhalb der Gemeinſchaft Individuen gibt, die zunächſt nur mitleben. Aber das iſt nur dann möglich, wenn andere Individuen vorhanden ſind, die durch ihr eigenes Verhalten (das kein freies, verantwortungsvolles Handeln zu ſein braucht) die Richtung des Gemeinſchaftslebens beſtimmen.

Es ſcheint, daß bei der Abgrenzung von Geſamtperſonen und Lebensgemeinſchaften zwei Konſtituentien der Perſönlichkeit nicht ſorgfältig genug auseinandergehalten wurden, die nicht notwendig miteinander verbunden ſein müſſen, obwohl beide vorhanden ſein müſſen, damit von einer vollen und echten Perſönlichkeit die Rede

Digitized by Google

sein kann: die freie Geistigkeit und die Originalität, die Ursprünglichkeit und qualitative Individualität des Seins und Lebens. Fehlt innerhalb der Gemeinschaft die erste vollkommen, so ist sie nicht mehr als verantwortliche »Persönlichkeit« anzusehen, wohl aber noch als überindividuelle Realität mit einheitlichem, »originellem« Charakter und einheitlichem Geist. Fällt auch die Originalität fort, so ist immer noch eine Art Gemeinschaft als unselbständige Realität möglich, die das Zentrum ihrer einheitlichen Gestaltung nicht in sich selbst hat, sondern den in ihr herrschenden Geist z. B. einer sie umfassenden weiteren Gemeinschaft verdankt, welche nun ihrerseits selbständig sein, d. h. »führende« Individuen enthalten muß. Fehlt es aber sowohl außerhalb als innerhalb der Gemeinschaft an einem ursprünglichen Leben, das für ihren Geist bestimmend werden könnte, so hört jegliches Gemeinschaftsleben überhaupt auf.

Scheler selbst hat betont, daß in den konkreten sozialen Gebilden die verschiedenen a priori möglichen Typen vermischt auftreten (wir kommen auf dieses Thema noch zurück), und er hat Gesamtperson und Lebensgemeinschaft besonders nahe aneinandergerückt, indem er die Lebensgemeinschaft als den »Leib« der Gesamtperson bezeichnete.[1]) Die Gesamtperson wäre hier als eine engere Gemeinschaft innerhalb der weiteren anzusehen, die den Geist der ganzen Gemeinschaft gestaltete und die Verantwortung für sie trüge. Die zweite Funktion – die der Verantwortlichkeit – kann mit der Willentlichkeit der Selbstgestaltung entfallen, ohne daß die Lebensgemeinschaft dadurch aufgehoben würde. Das Vorhandensein einer Führerschaft aber ist konstitutiv für die Gemeinschaft und ist nicht als etwas anzusehen, was nur gelegentlich einmal in einer Mischform sich findet. Zum »Leib« gehört notwendig ein inneres Leben, das ihn gestaltet.

Als Ergebnis der letzten Betrachtungen halten wir fest, daß der Typus der Gemeinschaft eine Reihe von Differenzierungen zuläßt. Als höchste Form der Gemeinschaft sehen wir die Vereinigung von lauter freien Personen an, die mit ihrem innersten »persönlichen« oder seelischen Leben vereint sind und deren jede sich für sich selbst und für die Gemeinschaft verantwortlich fühlt. Daneben stehen die Gemeinschaften, in denen nur ein Teil ihrer Glieder freie und selbständige Personen sind, den Geist der Gemeinschaft bestimmen und die Verantwortung für sie tragen (etwa ein Volk, in dem nur in

1) a. a. O. S. 424.

Digitized by Google

gewissen Kreisen ein Nationalbewußtsein lebt). An dritter Stelle wären die Gemeinschaften zu nennen, in denen es noch ein gemeinsames Leben aus einem einheitlichen Geiste heraus gibt, ohne daß Personen darin leben, die ihren Geist bestimmen. Dabei sind die beiden Fälle zu scheiden: daß es zwar noch führende Individuen gibt, die nur keine freien Personen mehr sind, und der andere, daß es sich um Gemeinschaften ohne eigene Führung handelt – Gemeinschaften also, die nicht mehr als selbständige Persönlichkeiten anzusprechen sind. Dazu würde etwa eine Familie gehören, die ganz aus dem Geist des Volkes heraus lebte, dem sie angehört, ohne ihrem Leben eine eigene Note zu geben, oder auch in dem Stil ihres Geschlechts, den frühere Generationen geprägt haben und den sie »traditionell« fortführt, ohne ihn sich frei anzueignen und ohne ihn mit eigenem seelischen Leben zu erfüllen. Als ein fünfter Typus wären schließlich noch die Verbände anzuführen, deren Glieder durch eine Gemeinsamkeit der äußeren Lebensumstände zu einem gemeinsamen Verhalten geführt werden, ohne daß ihnen ein einheitlicher Geist innewohnte.

ff) Vertreter des Gemeinschaftstypus und Träger des Gemeinschaftslebens. Das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft bedarf noch in mancher Hinsicht weiterer Klärung. Das Leben des Individuums braucht auch dort, wo es mit seiner Seele am Gemeinschaftsleben teilnimmt, nicht ganz im Leben in der Gemeinschaft und für sie aufzugehen. Es bleibt immer ein weiter Umkreis persönlichen Lebens übrig, das unabhängig ist von ihrem Gliedsein in der Gemeinschaft.[1]) Es wirkt in der Person ein Trieb, »sich auszuleben«, alle in ihr angelegten Möglichkeiten zu entfalten, in aktuellem Leben zur Entwicklung zu bringen – auch soweit sie nicht im Gemeinschaftstypus vorgezeichnet sind. Dieses Ausleben kann über die Bedürfnisse der Gemeinschaft hinausgehen und ohne »Ertrag« für sie sein. Wenn z. B. das Kind einer Kaufmannsfamilie in sich den Trieb zu künstlerischem Schaffen fühlt und Werke hervorbringt, für die innerhalb der Familie kein Verständnis vorhanden

1) Simmel drückt dieses Verhältnis von Individuum und »Gesellschaft« (er braucht diesen Terminus nicht in unserem eingeschränkten Sinn, sondern für jede Art sozialer Verbände) dahin aus, daß der Mensch nie innerhalb einer Verbindung stehen könne, ohne zugleich außerhalb zu stehen. »Das Innerhalb und das Außerhalb zwischen Individuum und Gesellschaft sind nicht zwei nebeneinander bestehende Bestimmungen – obgleich sie sich auch so und bis zur Feindseligkeit entwickeln können –, sondern sie bezeichnen die ganz einheitliche Position des sozial lebenden Menschen.« (Soziologie S. 41.)

Digitized by Google

ist und die auf ihre Entwicklung ohne jeden Einfluß bleiben, so löst es sich mit solchem Tun aus dem Organismus der Familie los: es ist weder ein Tun aus dem Geist der Familie heraus noch für sie. Nun kann das, was vom Leben einer Person in einer Gemeinschaft nicht in Betracht kommt, für eine andere Bedeutung gewinnen: es kann, soweit es sich in objektiven »Werken« niederschlägt, Gemeinbesitz des Volkes oder der Menschheit werden, oder es kann einen Einfluß auf den Geist der einen oder anderen Gemeinschaft üben und damit auf die Entwicklung ihres Charakters und den weiteren Verlauf ihres Lebens. Als Grenzfall ist aber ein individuelles Leben denkbar, das für keine Gemeinschaft einen Ertrag bringt, weder an Werken noch an bestimmenden Einflüssen: eine Persönlichkeit, die z. B. wissenschaftliche Forschungen treibt, ohne irgend jemanden daran teilnehmen zu lassen und irgendwelche Ergebnisse mitzuteilen; oder die eine neue Fähigkeit des ästhetischen Genießens in sich ausbildet, ohne etwas davon nach außen merklich werden zu lassen, so daß sie »vorbildlich« in der Gemeinschaft wirken könnte. Der entgegengesetzte Grenzfall wäre ein individuelles Leben, das sich im Wirken für die Gemeinschaft erschöpfte, das Leben eines Menschen, der ganz darin aufginge, Träger des Gemeinschaftslebens zu sein.

Was das heißt: Träger des Gemeinschaftslebens sein – das werden wir noch besser verstehen, wenn wir die Zusammenhänge zwischen individuellem und Gemeinschaftsleben noch einmal vom Standpunkt des letzteren aus betrachten. Es gibt einen Bereich individuellen Lebens (gleichgültig, ob es auf typische Weise verläuft oder nicht), der nicht nur – wie wir bereits feststellten – ohne Einfluß auf das Gemeinschaftsleben bleibt, sondern auch von dessen Verlauf nicht betroffen wird. Ein Krieg z. B. ist ein Ereignis im Leben eines Volkes; während er sich abspielt, geht ein Teil des individuellen Lebens ganz ungehindert seinen Gang weiter, die Menschen gehen zum Teil ungestört ihren Geschäften nach, haben Freude an Natur und Kunst, treten zu anderen Menschen in Beziehung usw. Sodann machen sich die Schicksale der Gemeinschaft im Leben des einzelnen geltend, er muß seinen Beruf aufgeben und ins Heer eintreten, er verliert liebe Angehörige, Entbehrungen aller Art werden ihm auferlegt – kurz sein Leben nimmt einen ganz anderen Verlauf, als es der Fall wäre, wenn er nicht der Gemeinschaft angehörte, es ist von dem ihren abhängig. Aber die Gemeinschaft tritt hier noch als Umwelt dem Individuum gegenüber, die Ereignisse des Gemeinschaftslebens wirken als äußere Umstände

Digitized by Google

auf den Verlauf des individuellen Lebens ein. Davon zu unterscheiden ist der Fall, wo das Individuum *als* Glied der Gemeinschaft ihr Leben selbst erlebt, ihre Schicksale als das auffaßt, was sie für das Ganze bedeuten (den Krieg z. B. als Kampf um die Existenz des Volkes) und so dazu Stellung nimmt, wie es seine Funktion im Organismus erfordert (etwa voll bewußt seinen Dienst als Soldat, als Arbeiter in der Produktion der für das gemeine Interesse nötigen Vorräte, als leitender Staatsmann usw. versieht). Nur soweit das Leben der Personen diese letzte Form annimmt, sind sie Träger des Gemeinschaftslebens. (Sie sind es auch dann, wenn sie die Bedeutung, die den Ereignissen und ihrem eigenen Tun im Leben der Gemeinschaft zukommt, unvollkommen oder auch ganz falsch auffassen – wie sich ja auch die individuelle Person der Tragweite ihrer Erlebnisse im Zusammenhang ihres individuellen Lebens nicht bewußt zu sein braucht.)

Es muß betont werden, daß nicht alle Individuen, die einer Gemeinschaft angehören, »Träger« in diesem Sinne zu sein brauchen. Viele können am Gemeinschaftsleben teilnehmen und ihren Typus repräsentieren, ohne zu ihr selbst ein lebendiges Verhältnis zu haben. Bei den Gemeinschaften, die auf Grund positiver Gesinnungen der sie bildenden Individuen erwachsen sind (einem Freundschaftsbund, einer Ehe), wird das nicht vorkommen, wohl aber bei solchen, die sich nur auf der Basis eines gemeinsamen Lebens entwickeln. In einem Volke können Unzählige leben, die seinen Stempel tragen, die sich ihm aber nicht zugehörig fühlen und seine Schicksale nicht miterleben. Das besagt durchaus nicht, daß ihr Leben bedeutungslos für die Gemeinschaft sei, daß sie für sie nichts leisten. Sie macht sich ihre Arbeit zunutze, sie stellt sie in den Gesamtbetrieb ihres Lebens mit ein, ohne daß sie selbst sich als Glieder fühlen. Wären aber alle Angehörigen einer Gemeinschaft von dieser Art, so wäre sie kein Organismus, keine »Persönlichkeit«, die aus einer Seele heraus lebt, sondern nur ein Scheinbild davon ohne jegliche Konstanz, das in sich zusammenfallen muß, sobald die »Gelegenheit« entschwindet, die um eine Mehrheit von Personen ein Band schlingt, ohne sie innerlich zu verknüpfen.

Der »Kern« einer Gemeinschaft, aus dem heraus sich ihr Charakter gestaltet und der ihr dauerndes Sein verbürgt, – das sind die Träger des Gemeinschaftslebens, bzw. ihr persönliches Sein, soweit es der Gemeinschaft gewidmet ist. Je mehr Träger eine Gemeinschaft stützen und je weiter ihre Hingabe an sie reicht, um so fester ist ihr Bestand, um so sicherer ihr Auftreten nach außen. Ein

Digitized by Google

einziger starker Führer kann ausreichen, um eine Gemeinschaft zusammenzuhalten und ihr seinen Stempel aufzudrücken. Aber wenn er allein die Seele des Ganzen ist, dann fällt es mit seinem Ausscheiden auseinander oder hält doch nur rein äußerlich noch zusammen wie jene Gelegenheitsbildungen, um beim ersten Anstoß, der es bedroht, zusammenzubrechen. (Von hier aus wäre m. E. Verständnis zu gewinnen für das Verhältnis von Staat, Volk und Nation, sowie für die möglichen Staatsformen in ihrer Beziehung zur Struktur der Gemeinschaft, die in sie eingeht.)

Es ist auch möglich, daß sich innerhalb einer Gemeinschaft eine Mehrheit von Trägern findet, deren seelisches Sein nicht zusammenstimmt und in der Einheit eines Charakters nicht verträglich ist, wie es sein muß, wenn es sich im Gemeinschaftsleben auswirken soll. Der Konflikt, der damit gegeben ist, kann in der Weise zum Austrag kommen, daß die Gemeinschaft im Verlauf ihrer Entwicklung sich spaltet, in eine Mehrheit von Gemeinschaften auseinanderbricht (ich denke etwa an die Spaltung von Parteien oder Religionsgemeinschaften). Es kann aber auch sein, daß einer oder der andere sich mit seinem seelischen Sein vom Gemeinschaftsleben zurückzieht, um eine Spaltung zu verhüten. Er wird ihr Schicksal dann noch innerlich erleben, aber nicht mehr gestaltend darauf einwirken, wird weiterhin Träger ihres Bestandes sein, aber ihr nicht mehr seinen Stempel aufprägen. Es ist möglich, daß er auch noch weiter als Glied der Gemeinschaft tätig ist, aber nicht mehr aus seiner Seele heraus, sondern aus dem Geiste, der in der Gemeinschaft der herrschende ist.

Das Zugehörigsein zu einer Gemeinschaft kraft der typischen Struktur des Charakters braucht mit dem Leben als Organ dieser Gemeinschaft nicht notwendig verbunden zu sein. Wir haben gesehen, daß jemand den Typus einer Gemeinschaft vertreten kann, ohne ihr Träger zu sein. Es kann auch das umgekehrte der Fall sein: daß jemand Träger eines Gemeinschaftslebens ist, ohne die typische Struktur zu besitzen. Die Fremdheit gegenüber dem Gemeinschaftstypus kann zwar eine Loslösung des einzelpersönlichen Lebens von dem ihren motivieren; es ist aber auch durchaus möglich, daß jemand in einer Gemeinschaft lebt und für sie wirkt, als ihr Organ funktioniert, trotzdem er ihr nichts von seinem Seinsbestande verdankt, keinen der Charakterzüge aufweist, die für sie typisch sind. Und es ist andererseits möglich, daß man aufhört, in einer Gemeinschaft und für sie zu leben und doch mit seinem Seinsbestande ganz in ihr verwurzelt bleibt: ein losgelöstes Glied, das

Digitized by Google

seine Herkunft nicht verleugnen kann, obwohl es aus dem Gesamtorganismus ausgeschieden ist und ihm nicht mehr dient. Eine völlige Aufhebung des Zusammenhanges zwischen Individuum und Gemeinschaft ist erst dann eingetreten, wenn die Loslösung in beiden Beziehungen stattgefunden hat.

e) Mischformen von sozialen Verbänden. Wir haben die verschiedenen Arten von sozialen Verbänden zunächst getrennt behandelt, haben aber bereits betont, daß Zusammenhänge zwischen ihnen bestehen. In Wirklichkeit treten sie fast nie in Reinheit auf, wir haben es vielmehr meist mit Entwicklungen verschiedenartiger Verbände aus einander und mit Mischformen zu tun. Eine »natürliche« Verbundenheit als mehr oder minder weitgehende Gemeinsamkeit des psychischen bzw. personalen Seinsbestandes – das haben wir schon festgestellt – ist Voraussetzung alles aktuellen Verkehrs und damit aller aktuellen Einheitsbildung. Wie weit und wie tief diese Gemeinsamkeit in die personale Struktur eingreift, davon hängt die Art der Einheitsbildung ab. Daß sich Gemeinschaften auf der Grundlage des aktuellen Verkehrs entwickeln (und ihn notwendig als Grundlage ihrer Entwicklung voraussetzen), das wissen wir schon: indem z. B. eine Gruppe von Individuen sich bei derselben Beschäftigung zusammenfindet, lernen sie diese Beschäftigung als »ihre gemeinsame Sache« ansehen und betreiben; auf Grund der besonderen Eigenart der einzelnen übernehmen die einen diese, die anderen jene Teilarbeit und werden so zu »Organen« des Ganzen. Dabei üben jene »gemeinsame Sache« und das Zusammenleben der so und so gearteten Individuen einen solchen Einfluß auf die Entwicklung der einzelnen, daß sich ein Gemeinschaftstypus entwickelt, den die Einzelpersonen verkörpern, und zugleich entfaltet die Gemeinschaft als Ganzes einen Charakter, der in der Eigenart der einzelnen gründet: und zwar speziell derer, die besonders »ausgeprägte Persönlichkeiten« sind und sich mit ihrem seelischem Sein der Gemeinschaft hingeben.

Auf derselben Grundlage kann aber auch eine Gesellschaft entstehen, indem die zunächst zufällige Verbundenheit zu einem Zweck durch einen spontanen Akt des Zusammenschlusses in eine willkürliche verwandelt wird. Wir wissen bereits, daß es sich dabei nicht um eine reine Gesellschaft handelt, sondern daß das Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft irgendwelche Gemeinschaftsbeziehungen der ihr angehörigen Individuen voraussetzt und sie darüber hinaus evtl. zu einer neuen Gemeinschaft verwachsen läßt, ohne daß die Gesellschaft als solche aufhört zu bestehen (der Schulklasse z. B. mit

Digitized by Google

ihrem willkürlich gesteckten Ziel – der Erreichung des bestimmten »Pensums« – und ihren im Dienst des Zweckes willkürlich geschaffenen Funktionsformen (»Einrichtungen«) steht gegenüber die Klasse als allmählich erwachsene Lebenseinheit von eigentümlichem Charakter und Typus). – Umgekehrt ist es auch möglich, daß Gemeinschaften im Laufe ihrer Entwicklung gesellschaftliche Formen annehmen, zugleich aber den Charakter der Gemeinschaft beibehalten. Freundschaft und Ehe sind Gemeinschaften, die auf Grund einigender Gesinnungen erwachsen. Man spricht aber zugleich davon, daß sie »geschlossen« werden, d. h. daß die unwillkürlich sich herausbildende Lebensgemeinschaft in einer eigenen Willenserklärung anerkannt und als Zweck gesetzt wird. Ebenso können die »natürlich« entstandenen Funktionen des Gemeinschaftslebens von ihren individuellen Trägern gesondert zum Bewußtsein gebracht und durch einen Willensakt als gesellschaftliche Einrichtung gleichsam neu geschaffen werden. So tritt an Stelle des »geborenen« Volksführers das Führer»amt« im Staate, das nach ebenfalls willkürlich gewählten Formen »besetzt« wird. Und die gesamte natürlich erwachsene »Organisation« des Volkslebens wird zur Staatsverfassung, d. h. zu einem starren Formensystem, das durch planmäßige Bearbeitung der Individuen mechanisch abgeändert wird. Es besteht natürlich die Möglichkeit, daß diese willkürlich geschaffenen Formen dem Gemeinschaftsleben und seinen Bedürfnissen nicht angemessen sind und es in seinem natürlichen Ablauf hemmen und beengen oder daß sich keine geeigneten Träger dafür finden. Die Willkürtätigkeit kann sich aber auch darauf beschränken, die jeweiligen Ergebnisse der natürlichen Fortbildung der Organisation »anzuerkennen« (in die Verfassung aufzunehmen). Und es ist schließlich auch denkbar, daß künstliche Formen dem Gemeinschaftsleben so angepaßt sind, »als ob« sie aus ihm erwachsen wären: dann nämlich, wenn die Individuen, deren Tätigkeit sie ihr Dasein verdanken, ein intuitives Bewußtsein von der Eigenart, dem Leben und den Entwicklungstendenzen ihrer Gemeinschaft haben und auf Grund dieser Kenntnis die Formen gestalten.

Nach Simmel verläuft das Leben der Gesellschaft so, »als ob jedes Element für seine Stelle in diesem Ganzen vorherbestimmt wäre«.[1]) »Daß jedes Individuum durch seine Qualität von sich aus auf eine bestimmte Stelle innerhalb seines sozialen Milieus hingewiesen ist: daß diese ihm individuell zugehörige Stelle auch wirk-

1) a. a. O. S. 43.

Digitized by Google

lich in dem sozialen Ganzen vorhanden ist – das ist die Voraussetzung, von der aus der einzelne sein gesellschaftliches Leben lebt und die man als den Allgemeinheitswert der Individualität bezeichnen kann.« »Soweit (das Individuum) dieses Apriori nicht realisiert oder realisiert findet, ist es eben nicht vergesellschaftet.« – Was Simmel hier zeichnet, ist das Idealbild von Gesellschaft und Gemeinschaft, an dem man die Vollkommenheit der faktischen sozialen Verbände messen kann; daß ihr Leben in diesem Stil verliefe, kann man keineswegs behaupten. Ja es ist fraglich, ob man das Postulat der vollkommenen Eingepaßtheit aller Elemente in das soziale Ganze als »aprioriſche Voraussetzung« des sozialen Lebens bezeichnen darf. Zwei Umstände sind dabei zu berücksichtigen: 1. die Tatsache (die Simmel selbst an einer früher zitierten Stelle aufs klarste hervorgehoben hat), daß die individuelle Person niemals ganz im sozialen Leben aufgeht, sondern immer ihre »Intimsphäre« (in Schelers Ausdruck) behält; 2. die Möglichkeit der Unangemessenheit einer Person an die soziale Funktion, die sie übernommen hat.

Erwägen wir zunächst den ersten Gesichtspunkt. Wenn das vollkommene Aufgehen in der Sozialität etwas prinzipiell Unerreichbares ist, so wird man auch die Verbände, die hinter dieser Forderung zurückbleiben, nicht als »unvollkommene« bezeichnen können. Tatsächlich ist die Forderung auch von der Idee der Gesellschaft aus als ungerechtfertigt zurückzuweisen. Die Gesellschaft verlangt von ihren Elementen nur, daß sie eine Funktion übernehmen, die zur Erreichung des ihr konstitutiven Zweckes beiträgt – sie erhebt keinen Anspruch auf ihr ganzes inneres Sein. Anders liegt die Sache bei der echten Gemeinschaft. In ihr bzw. in den Individuen, die ihr angehören, lebt ein Streben, über sich selbst hinaus und zu einer vollkommenen Vereinigung zu gelangen. Vor ihr steht das Bild einer vollkommenen Gemeinschaft, das durch keine irdische Gemeinschaft erreicht werden kann – und zwar nicht zufällig, sondern prinzipiell nicht –, deren Möglichkeit aber auf Grund dessen, was innerhalb der irdischen Gemeinschaften an Überwindung der absoluten Einsamkeit geleistet werden kann, einsichtig wird. Jeder irdischen Gemeinschaft haftet somit eine innere Unvollkommenheit an und ein Streben über sich selbst hinaus.

Von dieser Unvollkommenheit ist die Unvollkommenheit in der Verteilung der sozialen Funktionen, die Simmel im Auge hat, durchaus zu scheiden. Auch hier bestehen noch verschiedene Mög-

Digitized by Google

lichkeiten. Wenn ein Individuum für die Gaben, die es prinzipiell für eine Gemeinschaft fruchtbar machen könnte, in der Gemeinschaft, der es »zufällig« angehört, keinen Boden findet, so ist das eine faktische Unvollkommenheit dieser Gemeinschaft, die nicht alle in ihr ruhenden Kräfte auszunützen vermag, aber kein prinzipielles Gebrechen, das ihr als Gemeinschaft anhaftet. Man kann hier in der Tat sagen, daß die »Vergesellschaftung« (in Simmels Sinn) noch nicht genügend weit fortgeschritten ist, d. h. daß die Gemeinschaft noch nicht das erreicht hat, was sie prinzipiell erreichen könnte, denn zu ihrem »natürlichen« Entwicklungsgange gehört es eigentlich, alles zur Entfaltung zu bringen, was in ihr schlummert. – Schwieriger liegen die Verhältnisse bei der Verteilung der gesellschaftlichen Funktionen (Gesellschaft in unserem Sinne verstanden). Für die vollkommene Gesellschaft ist zweierlei erforderlich: daß ihre Funktionen und Einrichtungen ihrem Zweck vollkommen angemessen sind und daß es Individuen gibt, die diese Funktionen vollkommen erfüllen können. Eines ist mit dem anderen noch nicht ohne weiteres gegeben. Die vollkommenste Organisation – im Hinblick auf das zu erreichende Ziel – kann aus Mangel an geeignetem Menschenmaterial versagen. Andererseits braucht die mit Rücksicht auf die zur Verfügung stehenden personalen Kräfte zweckmäßigste Organisation keineswegs die – absolut genommen – beste zu sein. In beiden Fällen entspricht die Gesellschaft dem Ideal der Vollkommenheit nicht. Aber weder in einem noch im anderen Falle kann man sagen, daß die Individuen so weit noch nicht vergesellschaftet sind, als der Abstand vom Ideal beträgt. Die unvollkommene Gesellschaft ist darum nicht im minderen Grade Gesellschaft. Die »Harmonie« zwischen »Individuum und Gesellschaft«, die Simmel im »Beruf« ausgeprägt findet, ist nicht condicio sine qua non der Gesellschaft. Fehlte es allerdings überhaupt an Individuen, die geeignet wären, in irgendeiner Form den Zwecken der Gesellschaft zu dienen, dann könnte sie in der Tat nicht existieren. Ist aber die Sachlage nur so, daß sich die bestmögliche Organisation nicht verwirklichen läßt oder daß die gesellschaftlichen Funktionen nicht die Formen sind, in denen sich die persönliche Eigenart der Individuen am besten ausleben kann, so haben wir es zwar mit einer – am Ideal gemessen – unvollkommenen, aber keineswegs mit einer rudimentären Gesellschaft zu tun. Jene »Harmonie« ist kein constituens der Gesellschaft und die geschilderten Gebrechen sind in der Struktur der Gesellschaft zwar nicht als notwendig, aber doch als prinzipiell möglich vorgezeichnet.

Digitized by Google

In den Mischformen von Gemeinschaft und Gesellschaft, die wir betrachteten, ist die Gefahr einer Unangemessenheit der individuellen Person und ihrer sozialen Funktion um so größer, je mehr sie Gesellschaft sind. Jene andere sozusagen konstitutive Unvollkommenheit aber, das Zurückbleiben hinter dem Ideal der absoluten Einigung, kann nur dann hervortreten, wenn der soziale Verband den Charakter einer echten Gemeinschaft hat.

Als eine besondere Mischform ist die »Gesellschaft« in einem von der hier festgelegten Bedeutung des Wortes erheblich abweichenden Sinne anzusehen: in dem Sinne der Gesellschaft, zu der man gehört oder nicht gehört, gegen deren Formen man verstößt, usw., d. h. der »oberen Zehntausend«, die sich innerhalb größerer Gemeinschaften als ein geschlossener Kreis absondern. So hat jede Stadt, jedes Land, jede überstaatliche Kulturgemeinschaft ihre »Gesellschaft«. Diese »Gesellschaft« weist manche wesentliche Züge der Gemeinschaft auf: man findet sich in ihr »von selbst« zusammen, sie wird nicht planmäßig begründet, und zwar ist die Basis dafür eine innere Zusammengehörigkeit. Zwar ist die Zugehörigkeit zur »Gesellschaft« an eine gewisse »gesellschaftliche Position« gebunden, d. h. an eine bestimmte Stellung innerhalb der Gesellschaft (im anderen Sinne des Wortes). Aber diese Bildung beruht auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß die gesellschaftlichen Positionen nur von Personen ausgefüllt werden können, die ihrer inneren Struktur nach zur »Gesellschaft« gehören, und daß demnach diese Positionen die Gewähr dafür bieten, daß ihr Inhaber die erforderliche innere Struktur besitzt. Gerät er *nur* vermöge seiner Position in die »*Gesellschaft*« hinein, ohne diese Struktur zu besitzen, so fügt er sich ihr niemals organisch ein, sondern bleibt immer ein störender Fremdkörper darin.

Wir haben ein in mancher Hinsicht analoges soziales Gebilde schon einmal flüchtig erwähnt: die »Masse« im Sinne der breiten Volksschichten. Auch hier haben wir eine innere Gemeinsamkeit, auf Grund deren man sich zusammenfindet, und eine soziale Stellung, die mit der inneren Struktur der Individuen und ihrer Zugehörigkeit zur »Masse« zusammenhängt. »Gesellschaft« wie »Masse« sind »Klassen«, in denen sich die Individuen innerhalb einer größeren Gemeinschaft zusammenfinden und andererseits schichtenartig voneinander absondern.[1])

1) Wir nennen diese beiden Klassen nur als Beispiele der sozialen Schichtung. Prinzipiell kann die Schichtenbildung weitergehen.

Digitized by Google

Simmel hat in ſeiner Soziologie Betrachtungen darüber angeſtellt, welche Bedeutung die Zahl der zugehörigen Individuen für die ganze Struktur eines ſozialen Gebildes hat.[1]) Bei der ſozialen Schichtung iſt es weſentlich, daß ſich wenige in der »Geſellſchaft« und daß ſich ihnen gegenüber die »große Maſſe« zuſammenfindet. Der Abſonderungscharakter liegt dabei mehr auf ſeiten der »Geſellſchaft« als der Maſſe. Zwar iſt auch die »Maſſe« in ſich geſchloſſen und homogen und behandelt jeden, der in ſie hineingerät, ohne innerlich zu ihr zu gehören, als Eindringling. Und in der Kampfſtellung des klaſſenbewußten Proletariats zieht ſie ſelbſt den ſcharfen Trennungſtrich nach außen. Aber für ihr eigenes, inneres Leben ſpielt das Ausgeſchloſſenſein der anderen keine Rolle. Zur »Geſellſchaft« dagegen gehört es, »exkluſiv« zu ſein, das Ausgeſchloſſenſein der anderen iſt ein Element in ihrem inneren Zuſammengehörigkeitsgefühl; »nous autres« iſt dafür der ädaquate Ausdruck. Wie in allen ausgebildeten Gemeinſchaften, ſo gibt es auch in den Klaſſen beſtimmte Formen des Lebens und Zuſammenlebens, in denen ſich ihre Eigenart ausprägt und durch die ſich die Individuen als ihr zugehörig erweiſen. Aber dieſe Lebensformen (»geſell-

1) In dem Kapitel »Die quantitative Beſtimmtheit der Gruppe«. Das Thema verdiente eine eigene Bearbeitung. Simmels Ausführungen ſind überaus anregend, laſſen aber eine weiterführende Behandlung zu und bedürften auch im einzelnen noch ſehr der Nachprüfung. So dürfte – um nur ein Beiſpiel zu geben – die gewagte Theſe, daß das Niveau eines Verbandes mit der Zahl ſeiner Elemente notwendig ſinke, einer kritiſchen Erwägung kaum ſtandhalten. Wohl läßt ſich manches dafür ins Feld führen, daß nur die niederſten Regungen großen Maſſen von Individuen gemeinſam ſein können. Doch iſt hier zunächſt zu fragen, wie weit in ſolchen Fällen bloße »Anſteckung« und wie weit echte Gemeinſamkeit vorliegt. Und andererſeits: bedenkt man, welchen Umfang gerade ganz tiefgreifende Bewegungen – nationale und religiöſe – annehmen können, ſo wird man doch zu der Vermutung gedrängt, daß die Einigung in den tieferen Schichten nur nicht ſo leicht erfolgt wie in den peripheren und machtvollerer Impulſe bedarf, dann aber um ſo feſter und inniger wird, ſelbſt wenn ſie weite Kreiſe erfaßt. – Ein weiteres hierher gehöriges Problem von großer Tragweite iſt es, welche Zahl von Elementen aus einem Verbande ausſcheiden kann, ohne ſeine Exiſtenz zu gefährden. Simmel berührt dieſe Frage, wo er von der beſonderen Eigentümlichkeit der Zweiergruppen ſpricht (a. a. O. S. 81). Bei ihnen würde »der Austritt jedes einzelnen das Ganze zerſtören«, und das gibt ihnen, ſo meint er, den Stempel der Endlichkeit, während jede andere Gruppe Erſatz und darum endloſe Dauer zuläßt. So einfach ſcheint mir indes die Sachlage keineswegs. Es gibt auch bei größeren Gemeinſchaften – z. B. bei Völkern – ein Ende, das darauf beruht, daß die Zahl der ihnen innerlich angehörigen Individuen zu klein wird, um das Ganze zu tragen. Es wäre nötig, dieſe Verhältniſſe näher zu unterſuchen.

Digitized by Google

ſchaftliche Formen«, Sitten, Bräuche) ſpielen in »Maſſe« und »Geſellſchaft« eine ganz verſchiedene Rolle. Das naive, ungebändigte Leben des Individuums ſpielt ſich voll und ungekürzt im Rahmen der »Maſſe« ab. Fügt es ſich den vorgebildeten Formen ein, ſo verläuft es in ihren Bahnen; und das iſt die Regel, weil die Formen im allgemeinen weit genug ſind, um das ganze Leben in ſich zu faſſen. Durchbricht es die Formen, verletzt es Sitte und Brauch, ſo rächt ſich das an dem Individuum, ohne daß der Gemeinſchaft dadurch Abbruch geſchähe. Die Exiſtenz der Geſellſchaft iſt an die Wahrung der Form gebunden, wer ſie durchbricht, der ſtellt ſich damit außerhalb der »Geſellſchaft«. Die Formen der »Geſellſchaft« bilden ein kompliziertes Kunſtwerk (ohne planmäßig geſchaffen zu ſein), und das Leben in dieſen Formen iſt ein Spiel von äſthetiſchem Reiz. Dieſes kunſtvolle und vielverzweigte Formenſyſtem verträgt nicht den ganzen Reichtum des individuellen Lebens und der menſchlichen Beziehungen. Es iſt genau abgegrenzt, was im Rahmen der »Geſellſchaft« möglich iſt und was in ihr vermieden werden muß, wenn ſie nicht zugrunde gehen ſoll. Und der Spielcharakter des Geſellſchaftslebens verträgt ſich nicht mit dem Ernſt und der Schwere des ungebändigten perſönlichen Lebens. Geſellſchaftsleben iſt Lebenskunſt, eine Methode, ſich von der Schwere des Daſeins freizumachen. Es iſt durchaus nicht geſagt, daß jeder, der zur »Geſellſchaft« gehört, im Geſellſchaftsleben aufgehen müßte. Das geſellſchaftliche Leben baut ſich vielmehr auf dem Grunde eines unterirdiſchen, ungebändigten und ungekürzten Lebens auf, und unter der Decke der ſpielenden und ſtiliſierten menſchlichen Beziehungen kreuzt ſich ein Gewirr von urſprünglichen und naiven Beziehungen, die innerhalb der »Geſellſchaft« unmöglich wären. Die Notwendigkeit, ſeine urſprünglichen Lebensimpulſe zurückzudämmen und Kontrolle über ſie zu üben, nimmt der »Geſellſchaft« die naive Gemeinſchafts-Einſtellung und ſcheint ihre Haltung an die Geſellſchafts-Einſtellung heranzurücken. Der andere iſt hier zwar weder theoretiſches Objekt, das man ſtudiert, noch praktiſches Objekt, das man benutzt, wohl aber äſthetiſches Objekt, das man genießt. Dieſem äſthetiſchen Objekt ſteht man freilich nicht betrachtend gegenüber wie einem Gemälde, ſondern die eigene Perſon und ihre Beziehungen zu den anderen, kurz: das Ganze des geſellſchaftlichen Lebens, in dem die Subjekte mit einander vereint ſind, wird genoſſen.[1]) Es iſt ein Schauſpiel,

1) Beſonders deutlich zeigt ſich der äſthetiſche Charakter der »Geſellſchaft« in den »Geſellſchaften« (im Sinne von Feſtlichkeiten). Sie ſind ein

Digitized by Google

in dem man zugleich Schauspieler und Publikum ist (n. b. ohne daß man dazu notwendig eine fremde Maske vorzunehmen braucht; es genügt vollständig, daß man sich selbst spielt). Damit hängt zusammen, daß man in der Gesellschaft die anderen und sich selbst immer bildhaft gegeben hat; man lebt nicht naiv, sondern sieht sich mit den Augen der anderen und stimmt sein Verhalten darauf ab, daß das Bild der eigenen Person sich harmonisch in den Rahmen des Ganzen einfügt. Darin liegt eine Objektivierung der Personen — der fremden wie der eigenen —, die es verständlich macht, daß dieses soziale Gebilde, trotz der Gemeinschaftszüge, die es aufweist, den Titel »Gesellschaft« erhalten hat.

Entsprechend läßt es sich verständlich machen, daß für die untere Volksschicht der Ausdruck »Masse« üblich geworden ist, obwohl wir Grund haben, auch sie als Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen. Den anderen in irgendeiner Form zum Objekt zu machen ist eine der »Masse« durchaus fremde und ungewöhnliche Einstellung. Das Bild, das man voneinander hat, spielt eine ganz geringe Rolle, man lebt in erster Linie sich selbst aus und verschwindet dabei unter der Menge der anderen. Die Anzahl spielt für diesen Unterschied von »Masse« und »Gesellschaft« wieder eine Rolle. Die »Gesellschaft« — das sind die wenigen, deren Leben sich vor den Augen der ganzen Gemeinschaft (nicht bloß ihrer eigenen Klasse, wenn das auch in besonderem Maße) abspielt. Als Glied der »Masse« lebt man anonym. An einem Verständnis füreinander und einem Miteinanderleben, wie es für die Gemeinschaft wesentlich ist, fehlt es innerhalb der Masse keineswegs. Aber es herrscht doch ein so weitgehendes Beschlossensein in sich selbst, ein Aufgeben im eigenen Erleben, daß neben dem echten Gemeinschaftsleben die Phänomene der bloßen Ansteckung einen breiten Raum einnehmen, die wir mit Scheler als Charakteristikum der Masse in dem früher festgelegten Sinne annahmen.

Die soziale Schichtung kehrt in allen Gemeinschaften eines bestimmten Typus wieder, und es liegt im Wesen der Klassen, diese Gemeinschaften zu durchschneiden und Individuen aus verschiedenen Gemeinschaften in sich zu vereinen: »Gesellschaft« wie »Masse« (Proletariat) sind international. Je stärker der Zusammenhang innerhalb einer der sich schneidenden Gemeinschaften ist, desto mehr wird der der anderen gelockert. Diese Rivalität zwischen Gemeinschaften, die

---

Beisammensein von Mitgliedern der »Gesellschaft« mit dem Zweck, dies Beisammensein zu genießen.

Digitized by Google

einander ſchneiden, beſteht nicht zwiſchen Gemeinſchaften, deren eine die andere umfaßt. Lokalpatriotismus und Staatsbürgertum, Nationalismus und Kosmopolitismus brauchen einander nicht entgegenzuwirken, weil hier die engere Gemeinſchaft ſich als Ganzes und ungeſpalten der weiteren eingliedern kann, während bei Gemeinſchaften, die ſich ſchneiden, die eine Spaltungen im Innern der anderen hervorruft.

f) Die ſozialen Typen. Von ſozialen Typen iſt in den letzten Betrachtungen ſtändig geſprochen worden. Der Sinn dieſer Rede muß noch etwas klarer auseinandergelegt werden, als es bisher geſchehen konnte.

Alle Erlebniſſe — ſo fanden wir — haben, unbeſchadet ihrer abſoluten Individualität, ein allgemeines Weſen, das ihnen zu »entnehmen« iſt und das in einer Vielheit individueller Erlebniſſe wiederkehren kann. Dabei gibt es innerhalb der Weſensallgemeinheit noch verſchiedene Allgemeinheitsſtufen, eine Scheidung in Gattungen und Arten. Es gibt z. B. gegenüber den vielen individuellen Wahrnehmungen eines beſtimmten Dinges D ein Weſen »Wahrnehmung von D«, zu dem »Dingwahrnehmung« und »Wahrnehmung überhaupt« als übergeordnete Gattungen gehören.

Was hier ganz allgemein von Erlebniſſen geſagt iſt, das gilt natürlich auch für die Stellungnahmen von Perſonen zueinander. Auch Zuneigung und Abneigung haben abgeſehen von ihrer ſchlechthinnigen Eigenart ein allgemein faßbares Weſen, und dem entſpricht am Gegenſtand des Aktes, der betreffenden Perſon, eine allgemeine Form, der ſie ſich einfügt: eben das, was wir »Typus« — in einem erſten Sinne — nennen, z. B. der Typus »Freund« oder »Feind«, »Herr« und »Knecht«, »Genoſſe« u. dgl. Zu dieſer Art Typen gehören auch die Funktionsformen und Organe von Geſellſchaft und Gemeinſchaft. Sie gehören nicht mit zum Seinsbeſtand der Perſonen (wie allgemeine Charakterzüge), ſondern ſind eben Formen, die von den Perſonen (zeitweilig oder dauernd) ausgefüllt werden. Doch kann nicht eine jede Perſon in jede beliebige Form eingehen, ſondern es iſt in ihrem Seinsbeſtande begründet, welche Formen ſie ausfüllen kann.

Es iſt ferner eine Eigentümlichkeit der »ſozialen« Akte (im weiteſten Sinne), daß ſie neue Gegenſtändlichkeiten erwachſen laſſen: Beziehungen zwiſchen Perſonen wie Freundſchaft, Feindſchaft, Kameradſchaft, Herrſchaft u. dgl.; und dieſe zeigen ebenſo wie die Quelle, der ſie entſpringen, eine individuelle und eine typiſche Seite. Dieſe Typen haben ferner einen Einfluß auf das Verhalten der in

Digitized by Google

sie eingehenden Individuen, das durch sie auf typische Weise motiviert wird. Schon die aller-allgemeinste Form sozialer Beziehungen – das bloße Zusammensein von Personen – bedingt eine Abwandlung des gesamten Erlebnisverlaufs gegenüber dem einsamen Seelenleben. Sobald ich mir der Anwesenheit einer Person bewußt bin – ja sogar der bloßen Existenz von Personen, die von mir und meinem Tun Kenntnis haben könnten –, handle ich bewußtseinsmäßig unter den Augen eines »Zuschauers«, der mich und mein Tun (äußeres wie inneres) auffaßt, betrachtet, nach den verschiedensten Richtungen hin bewertet und beurteilt, und eines »Genossen« (im allerweitesten, in der Struktur der Person als solcher begründeten Sinne), der sich an meinem Leben beteiligen kann. Dieses Leben unter den Augen eines anderen ist ein modifiziertes gegenüber dem »naiven« Dahinleben, ohne daß die Rücksicht auf ihn eine irgendwie beabsichtigte zu sein brauchte: es gibt Verhaltungsweisen, die sich in Gegenwart anderer »ganz von selbst verbieten« oder auch »ganz von selbst verstehen«. Daß eine solche Modifikation eintritt, ist im Typus »Zuschauer« oder »Genosse« und in dem des »Zusammenseins« beschlossen. Welcher Art diese Modifikation ist, das ist im Wesen der Person als solcher begründet und ist kein Typus im bisherigen Sinne, keine Form, in welche die individuelle Person eingeht, sondern ein Konstituens ihres eigenen Seinsbestandes.

Wie die allgemeinste Form des sozialen Zusammenseins, so hat jeder besondere Typus einen in seinem eigenen Sinnesgehalte beschlossenen motivierenden Einfluß auf das Verhalten der Individuen. Jeder Mensch stellt sich unter verschiedenen »Aspekten« dar, je nach den typischen sozialen Verhältnissen, in denen er sich befindet. Meinem »Herrn« gegenüber bin ich gefügig, gegen meinen »Knecht« gebieterisch usw. Jede Situation, in der ich mich befinde, ist ein Sinnganzes, dem sich mein Verhalten einzufügen hat. Das ist vernunftmäßiges Handeln, und jedes Betragen, das dem Sinn der Lage widerspricht, ist unvernünftig (natürlich ist dabei zu berücksichtigen, was wir früher feststellten: daß nicht jede individuelle Person in jede soziale Form hineinpaßt und daß daher, wo sie als Vertreter eines ihr nicht angemessenen Typus auftritt, ihre Eigenart ein anderes Verhalten fordert als der Sinn ihres Typus und der sozialen Situation). Diese typischen Verhaltungsweisen sind keine »Masken«, die das Individuum vornimmt und unter denen es sein »wahres Gesicht« verbirgt (obwohl auch das der Fall sein kann), sondern es gibt sich in der »sozialen Perspektive«, die durch die jeweilige »soziale Orientierung« gefordert ist und jeweils einem anderen Zuge seines Wesens entspricht; denn

Digitized by Google

das typiſche Verhalten und die Typen ſelbſt erhalten in jedem Einzelfalle ihr individuelles Gepräge von den Perſonen, die in ſie eingehen.

Konflikte ergeben ſich dann, wenn entweder (wie wir vorhin erwogen) die Eigenart einer Perſon mit dem von ihr vertretenen Typus ſtreitet, oder wenn ſie verſchiedene miteinander unverträgliche Typen in ſich vereinigt oder vielmehr Typen, die miteinander unverträgliche Verhaltungsweiſen ſinngemäß fordern. So gebührt dem »Gaſt« freundliches Entgegenkommen, dem »Feinde« Abweiſung. Wenn ein Feind mein Haus betritt, ſo kann ich nicht beiden Forderungen zugleich nachkommen. In der Werthaftigkeit der ſozialen Typen und der in ihnen gründenden Verhaltungsweiſen und in den Vorzugsgeſetzen, denen ſie unterſtehen, liegt hier die Richtſchnur für eine Entſcheidung.

Zu den Typen im bisherigen Sinne gehören, wie bereits erwähnt wurde, die Funktionsformen von Geſellſchaft und Gemeinſchaft, ſowie die verſchiedenen Formen von ſozialen Verbänden ſelbſt, die wir beſprochen haben. Davon durchaus zu ſcheiden ſind die Gemeinſchaftstypen, von denen wir früher ſprachen (Typus des Deutſchen, des Renaiſſancemenſchen, des Habsburgers u. dgl.). Die Typen in dieſem zweiten Sinne ſind keine Formen, denen ſich die Individuen einfügen, ſondern allgemeine Strukturen, die durch den Seinsbeſtand der Einzelperſonen ſelbſt verkörpert, realiſiert werden. Es ſind Perſonentypen, wie wir ſie ſchon bei der Analyſe der Einzelperſon finden, und es iſt für ſie »zufällig«, daß ſie gerade im Leben einer und dieſer beſtimmten Gemeinſchaft zur Ausprägung kamen und zu ihren Typen wurden, indem etwa eine ſtarke Führerperſönlichkeit ihren Typus den mit ihr in Gemeinſchaft Lebenden mit ſuggeſtiver Gewalt oder als »Vorbild« aufnötigte oder indem die verbundenen Individuen durch gegenſeitige Beeinfluſſung einen Entwicklungsverlauf nahmen, der ſie zur Ausbildung eines gemeinſamen von dem urſprünglichen abweichenden Typus führte. Während die Typen im erſten Sinn weſentlich nur im ſozialen Leben vorkommen, könnten die Typen im zweiten Sinn prinzipiell auch von Individuen außerhalb der Sozialität verkörpert werden.

Was das Verhältnis der beiden Arten ſozialer Typen zueinander betrifft, ſo weiſt – genetiſch – die Realiſierung des erſten auf die des zweiten zurück: denn von dem Seinsbeſtande der Einzelperſonen, dem typiſchen wie dem individuellen, hängt es ab, welche Formen des ſozialen Lebens zur Ausbildung kommen. Die Typen der zweiten Art aber fordern als Fundament für ihre Verwirklichung im realen Leben Perſonen von individueller Eigenart. Denn

Digitized by Google

nur wo dieſe vorhanden iſt, kann ein »neuer« Typus zur Entfaltung kommen, während Perſonen ohne bzw. von geringer Eigenart ſich nur bereits vorhandenen Typen einfügen können.

So weiſt alles ſoziale Leben und alle ſozialen Formen letztlich auf den allen Einflüſſen des Wechſelverkehrs entzogenen Kern der Perſon zurück.

Schlußbetrachtung.

Die prinzipielle Scheidung von pſychiſchem und geiſtigem Sein, Pſychologie und Geiſteswiſſenſchaften.

Unſerer Unterſuchung der Gemeinſchaft ſind neue Aufſchlüſſe über die Struktur der pſychiſchen Realität wie der geiſtigen Welt zu entnehmen.

Als »Pſyche« gilt uns ein in ſich geſchloſſener Seinsbeſtand und Geſchehensverlauf, der evtl. bedingt iſt durch andersartiges Sein und Geſchehen (die phyſiſche Natur), darauf ruht, aber nur auf dieſen Zuſammenhang aufgebaut und nicht in ihn einbezogen iſt. Dieſe Feſtſtellung enthält keinerlei Vorwegnahme über die Art der Beziehungen zwiſchen pſychiſchem und phyſiſchem Geſchehen, keine Stellungnahme zu dem Streit zwiſchen pſychophyſiſchem Parallelismus und Wechſelwirkungstheorie. Die Art der Beziehung zwiſchen beiden Reichen ſoll völlig offen gelaſſen bleiben; es wird nur betont, daß das pſychiſche Geſchehen einen *neuartigen* und vom Phyſiſchen *getrennten* Zuſammenhang darſtellt.

Alles *rein* pſychiſche Geſchehen iſt auf das Leben eines iſolierten Individuums beſchränkt. Wohl gibt es eine *Beeinfluſſung* des pſychiſchen Geſchehens innerhalb eines Individuums durch anderes pſychiſches Geſchehen, aber keinen überindividuellen Zuſammenhang. *Übergreifende* pſychiſche Realität iſt nur möglich, ſoweit das pſychiſche Geſchehen Realiſation *geiſtigen Lebens* iſt. *Geiſt* iſt Herausgehen aus ſich ſelbſt, Offenheit in einem doppelten Sinne: für eine Objektwelt, die *erlebt* wird, und für fremde Subjektivität, fremden Geiſt, *mit* dem gemeinſam *erlebt* und *gelebt* wird. (In einem abgeleiteten Sinne ſprachen wir von »objektivem Geiſt«, d. h. von der Objektwelt, ſofern ſich das Subjekt in ihr wiederfindet und ſofern ihm von daher Leben zuſtrömt.) Die Offenheit für die Welt, ſofern ſie nicht Geiſt iſt, hebt die Iſolierung des Individuums nicht auf. Die Welt der Objekte – genauer geſagt: der theoretiſch erfaßten (wahrgenommenen, erfahrenen, erſchauten, erkannten) Objekte – iſt Widerpart des erfaſſenden Geiſtes, ihm entgegengeſtellt, von ihm abgeſetzt, nicht mit ihm eins. Die Offenheit im anderen

Digitized by Google

Sinne aber beseitigt die Isolierung des Individuums, stellt es hinein in den Zusammenhang der geistigen Welt. Auch das geistige Individuum *kann* sich isolieren, es kann sich auf die »theoretische« Offenheit zurückziehen und auch die geistige Welt von sich abrücken, als *bloßes* Objekt betrachten. Aber diese Isolierung ist eine künstliche, eine Unterbindung ursprünglicher geistiger Tendenzen. Der Geist in seiner ursprünglichen Lebenshaltung ist dem Einströmen geistigen Lebens aus dem All der geistigen Welt geöffnet. *Diese* Offenheit ist das Fundament, auf dem alle überindividuellen geistigen Realitäten ruhen (*auch* die Gesellschaften, die ihr Dasein den spontanen Schöpfungsakten künstlich isolierter Individuen verdanken). Da diese Offenheit zur ursprünglichen Lebenshaltung des geistigen Individuums gehört, kann man mit Recht sagen, daß es eben so ursprünglich soziales wie individuelles Wesen sei; dadurch wird aber nicht aufgehoben, daß die sozialen Gebilde in Individuen fundiert sind.

Alle echten überindividuellen Realitäten sind geistige. Die Einigung der psychischen Individuen geschieht auf der Grundlage ihrer Geistigkeit, obwohl, wo solche Einigung stattfindet, auch die psychischen Zusammenhänge übergreifende sind. Soziale Gebilde, deren Elemente psychisch-geistige Individuen sind, werden in ihrer Struktur sowohl durch den psychischen als durch den geistigen Charakter ihrer Elemente bestimmt, die Möglichkeit ihrer Existenz aber verdanken sie lediglich der bindenden Kraft des Geistes. Sobald wir uns das geistige Leben aus der Welt gestrichen denken, zerfällt die psychische Realität in eine Reihe psychischer Monaden. Dagegen ist sehr wohl ein reines Geisterreich denkbar, in dem überindividuelle geistige Realitäten existieren. Die empirischen Persönlichkeiten – individuelle wie überindividuelle – sind gemischte Realitäten: geistiges Leben, gespeist aus den Quellen einer Psyche, inkarniert in psychischem Geschehen und dadurch an einen körperlichen Leib gebunden. Ihren Aufbau zu verstehen, bedarf es einer Kenntnis der aprioriſchen Struktur *aller* der Realitätsbereiche, die daran Anteil haben. Unsere Untersuchungen gingen darauf aus, zunächst einige Grundgesetzlichkeiten des psychischen und des geistigen Seins und ihr Ineinandergreifen in der Einheit der genannten zusammengesetzten Realitäten herauszuarbeiten.

Die Scheidung von Psyche und Geist ist von höchster wissenschaftstheoretischer Bedeutung, denn von hier aus – und nur von hier aus – ist die prinzipielle Abgrenzung von *Psychologie* und *Geisteswissenschaften* und ein Verständnis ihrer wechselseitigen Beziehungen möglich. Sehr vieles, was darüber geschrieben

Digitized by Google

worden ist, läßt sich nur aus einer völligen Verworrenheit und Unklarheit in den Grundlagen, die die Erörterung dieser Fragen voraussetzt, verstehen. Man hat die Psychologie als Grundlage der Geisteswissenschaften in Anspruch genommen, als »allgemeine Geisteswissenschaft« sozusagen, und andererseits die Geisteswissenschaften als Materialsammlung für die Psychologie.[1]) Stillschweigende Voraussetzung ist dabei, daß die Psychologie es mit dem »Geist« und daß die Geisteswissenschaften es mit der »Psyche« der Menschen zu tun haben, m. a. W. daß zwischen Psyche und Geist kein Unterschied bestehe, d. h. das Gegenteil dessen, was unsere Untersuchungen herauszustellen suchten. — Eine Erkenntnis der notwendigen Scheidung hat sich in neuerer Zeit allmählich Bahn gebrochen in der Forderung einer »geisteswissenschaftlichen« neben der »naturwissenschaftlichen«, einer »verstehenden« neben der »erklärenden«, einer »beschreibenden und zergliedernden« Psychologie.[2]) Wir glauben mit unserer Scheidung von Psyche und Geist die Wurzel für die Motive zu dieser Forderung getroffen zu haben und müssen nun prüfen, ob ihr durch die beiden geforderten Disziplinen schon genügend Rechnung getragen wird.

Gehen wir von dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft aus, so haben wir einerseits die Psychologie, noch nicht prinzipiell nach den angeführten Gesichtspunkten eingeteilt, wenn auch von verschiedenartigen Motiven und Methoden beherrscht und in eine Reihe von Forschungszweigen gespalten; auf der anderen Seite die Gruppe der einzelnen Geisteswissenschaften, jede für sich bestehend und nach sorgfältig ausgebildeter eigener Methode arbeitend, wenn auch vielfach ineinandergreifend, und sich wechselseitig ergänzend. Sowohl die Psychologie als die Geisteswissenschaften sind in ihrer heutigen Gestalt *empirische* Wissenschaften, Wissenschaften von der Welt bzw. von bestimmten Realitäten, die sich in der Welt vorfinden, und zwar handelt es sich für sie durchweg um *gemischte* Realitäten, an deren Aufbau verschiedene Seinsbereiche Anteil haben.

Betrachten wir zunächst die Geisteswissenschaften und ihre Gegenstände, so können wir hier einen Schnitt machen, der sie in zwei große Gruppen ordnet: *Kulturwissenschaften*,[3]) die die Struktur

1) So *Lamprecht* prinzipiell z. B. in seiner »Modernen Geschichtswissenschaft« und praktisch in seinen historischen Arbeiten.

2) Zu nennen sind vor allem hier *Dilthey*, *Spranger* und die früher erwähnten Ausführungen von *Münsterberg* (s. die I. Abhandlung, Anhang II).

3) Der Ausdruck ist von Rickert für das ganze Gebiet der Geisteswissenschaften eingeführt worden, wir können es aber nur in dem engeren Sinne brauchen.

Digitized by Google

objektiver Kulturgebilde, menſchlicher Werke und Einrichtungen u. dgl. unterſuchen – als da ſind: Rechts-, Wirtſchaftsverhältniſſe, Kunſtſchöpfungen, Sprachen uſw., und hiſtoriſche Wiſſenſchaften, die ſich mit dem Menſchenleben einſchließlich der Entwicklung der Kulturgebilde beſchäftigen. Menſchen ſind Individuen, die einen materiellen Leib, Pſyche und Geiſt haben; Kulturgebilde ſind objektive Geiſtesgeſtaltungen, die irgendeinem ungeiſtigen Material eingebildet ſind. Sehen wir zu, in welcher Weiſe die Kulturwiſſenſchaften ihre Gegenſtände zu behandeln pflegen, ſo ſehen wir, daß es ihnen im weſentlichen um die Herausſtellung ihrer Sinnesſtruktur zu tun iſt: um den Gehalt einer Dichtung und nicht um die Schriftzeichen, um Papier, Tinte und Feder, mit denen es geſchrieben iſt: um die Rechtsſatzungen und nicht um das Material, das zu ihrer Überlieferung notwendig iſt; um Bedeutungsgehalt und Formen der Sprache und nicht um den Klang der Stimme, mit dem ſie geſprochen wird (es ſei denn, daß der Tonfall in ſeiner Eigenſchaft als Bedeutungsträger mit in Betracht gezogen wird, wobei er dann ſelbſt als etwas Geiſtiges in Anſpruch zu nehmen iſt). Die Kulturgebilde werden alſo als objektive geiſtige Realitäten behandelt. Zu ihrer Analyſe bedarf es weder naturwiſſenſchaftlicher Kenntniſſe des Materials, auf das ſie fundiert ſind, noch einer Kenntnis der pſychiſchen Prozeſſe, die bei der Entſtehung eines Werkes eine Rolle geſpielt haben. Die Kulturwiſſenſchaften ſind demnach gänzlich unabhängig von Naturwiſſenſchaft und Pſychologie. Wenn man ſie auf die eine oder die andere gründen wollte, ſo iſt das nur aus einer Verwechſlung ihrer Aufgabe mit der hiſtoriſchen verſtändlich, d. h. mit der Frage nach der Entſtehung der Kulturgebilde. Wir werden zwar ſogleich ſehen, daß auch das Problem der Geneſis ſich nicht durch naturwiſſenſchaftliche bzw. pſychologiſche Erklärung bewältigen läßt, aber jedenfalls haben ſie hier ihren Ort.

Die objektiven Kulturgebilde haben ihren »Urſprung« im ſchöpferiſchen ſubjektiven Geiſt, der ſie aus oder mit Hilfe von irgendwelchem Material geſtaltet. Die Natur dieſes Materials ſetzt den Geſtaltungsmöglichkeiten Grenzen. Es widerſetzt ſich evtl. den ſchöpferiſchen Intentionen und hemmt ihre volle Auswirkung. Was das fertige Werk iſt, das läßt ſich z. T. aus der Natur des Materials erklären und aus der Geſetzlichkeit des Naturvorgangs, den der Schöpfungsprozeß darſtellt. Hier iſt die Naturwiſſenſchaft zu Zwecken der Erklärung heranzuziehen. Die Schöpfungsakte ferner, als Akte menſchlicher Individuen, ſind pſychiſche Prozeſſe und unterſtehen der Geſetzlichkeit des Pſychiſchen. Ob die Intentionen eines Künſtlers

Digitized by Google

in ſeinem Werke rein herauskommen, das hängt nicht nur von der Natur ſeines Materials ab, ſondern auch von der pſychiſchen (bzw. pſychophyſiſchen) Beſchaffenheit und jeweiligen pſychiſchen Zuſtändlichkeit der ſchaffenden Perſönlichkeit. Hier iſt der Punkt, wo die Pſychologie – genauer geſprochen: die erklärende Pſychologie – einzuſetzen hätte. Nehmen wir aber die Werke der Hiſtoriker zur Hand – es dürfen allerdings nicht ſolche ſein, die ſchon auf der Vorausſetzung ruhen, daß Geſchichte angewandte Pſychologie ſei, ſondern möglichſt Werke theoretiſch unverbildeter, von dem geſunden »Inſtinkt« für ihre Spezialaufgabe geleiteter Forſcher –, ſo ſehen wir, daß naturwiſſenſchaftliche und pſychologiſche Erklärung einen recht geringen Raum darin einnehmen. Worauf es dem Hiſtoriker in erſter Linie ankommt, das ſind die Intentionen des ſchöpferiſchen Geiſtes (ſei es eine individuelle oder eine überindividuelle Perſönlichkeit), die in dem Werke mehr oder minder weitgehende Erfüllung finden, die Akte, denen es entſpringt. Nicht genetiſche Erklärung, ſondern genetiſches Verſtändnis[1]) ſtrebt er an. Und zur Erklärung pflegt er – wie Scheler verſchiedentlich betont hat – nur da zu greifen, wo gewiſſe nachweisliche Intentionen nicht zur Ausführung gelangt ſind, und zwar nicht dadurch, daß ſie von entgegenſtehenden Intentionen durchkreuzt wurden (was noch ins Gebiet des Verſtändlichen gehört), ſondern indem ſie ſich an der »Natur« brachen: der des Materials oder der eigenen Pſyche oder Phyſis.

Was hier von der Geſchichte der objektiven Geiſtesgeſtaltungen ausgeführt wurde, das überträgt ſich, wie leicht einzuſehen, auf die Geſchichte des Geiſteslebens überhaupt, das in ſeiner Geſamtheit die Entſtehung objektiver Kulturgebilde mit umſpannt. Das Geiſtesleben und alles, was ſich in ihm entfaltet und geſtaltet, in ſeinem faktiſchen Verlauf und Aufbau nachlebend zu verſtehen und darſtellend zum Verſtändnis zu bringen: das iſt die Aufgabe der empiriſchen Geiſteswiſſenſchaften.

Welche Rolle daneben der erklärenden Pſychologie zufällt, haben wir bereits angedeutet und werden wir ſpäter noch ausdrücklich formulieren. Wie aber ſteht es mit einer »geiſteswiſſenſchaftlichen Pſychologie«, welche Aufgabe hätte ſie neben und außer der der einzelnen Geiſteswiſſenſchaften zu erfüllen? Die

1) Zum Gegenſatz von Erklären und genetiſchem Verſtehen vgl. auch K. Jaspers »Pſychopathologie« S. 13ff. In der Überzeugung von der Notwendigkeit dieſer Scheidung ſtimmt Jaspers mit uns überein. Seine Auffaſſung der kauſalen Verhältniſſe dagegen weicht erheblich von der hier vertretenen ab.

Digitized by Google

empiriſchen Geiſteswiſſenſchaften, ſoweit wir ſie bisher in Betracht zogen, beſchäftigen ſich mit den individuellen Geiſtesgeſtaltungen und mit dem faktiſchen einmaligen Ablauf des Geiſteslebens: mit der griechiſchen Sprache, dem römiſchen Recht, den Dichtungen Goethes, dem Leben des deutſchen Volkes oder einer einzelnen Perſönlichkeit. Dieſe »individualiſierende« Auffaſſung und Darſtellung der geiſtigen Realitäten iſt aber nicht die einzige Aufgabe, die ſie der wiſſenſchaftlichen Forſchung ſtellen. Es beſtehen daneben noch verſchiedene Möglichkeiten anderer Betrachtungsweiſe: wir können uns analog zu den beſchreibenden Naturwiſſenſchaften beſchreibende Geiſteswiſſenſchaften denken, die die individuellen Geiſtesgeſtaltungen in vergleichender Betrachtung auf Gemeinſamkeiten und allgemeine Regeln hin unterſuchen und in Klaſſen ordnen. Dahin gehört z. B. die vergleichende Sprachwiſſenſchaft, die vergleichende Literaturgeſchichte, ein Teil der Anthropologie (wenn ſie auch vorwiegend naturwiſſenſchaftlich eingeſtellt iſt), ferner ein gut Teil deſſen, was heute unter dem Titel »differentielle Pſychologie« einhergeht (die Beſchreibung der allgemeinen Typen des Kindes, des Jünglings, der Geſchlechter, der Berufsgruppen u. dgl.)[1]), ſodann der Hauptbeſtand der modernen Soziologie[2]) und ſchließlich auch die Verſuche einer Aufſtellung von allgemeinen »Geſetzen« für die Geſchichte der Völker (die allerdings nicht als Analoga der Naturgeſetze auftreten dürften, ſondern als empiriſche Regeln) wie Comtes Epochen und Lamprechts Kultur-Zeitalter oder auch Machiavells Lehre von dem Kreislauf der Staatsformen.

Durchaus zu ſcheiden ſind von dieſen »induktiven« Geiſteswiſſenſchaften andere Diſziplinen, die in der bisherigen Praxis beſtändig mit ihnen vermengt und verwechſelt werden. Alle empiriſchen Geiſtesgeſtaltungen haben eine aprioriſche Struktur, die weder in »individualiſierender« noch in »generaliſierender« (d. h. induktiver) Betrachtung herauszuſtellen, ſondern von beiden vorausgeſetzt und Gegenſtand neuer Diſziplinen iſt: der aprioriſchen Geiſteswiſſenſchaften. Die aprioriſche Rechtslehre unterſucht, was Recht überhaupt iſt und alles poſitive Recht möglich macht, und ſtellt die aprioriſchen Rechtsverhältniſſe feſt ohne Rückſicht darauf, ob ſie in irgend einem poſitiven Recht gültige Rechtsſetzung geworden ſind. Die aprioriſche Poetik beſchäftigt ſich damit, was zu einem

1) Zur Überſicht vgl. W. Stern, »Differentielle Pſychologie«, Leipzig 1911.

2) Allerdings muß hier das Material noch geſichtet werden. In Simmels inhaltreicher »Soziologie« z. B. ſtehen empiriſche Feſtſtellungen und Weſenseinſichten ohne prinzipielle Trennung nebeneinander.

Digitized by Google

dichterischen Werk überhaupt gehört und welche Dichtungsformen a priori möglich sind. Die aprioriſche Sprachlehre registriert und vergleicht nicht die Sprachformen, die in den empirischen Sprachen vorliegen, sondern untersucht, welche Konstituentien Sprache überhaupt möglich machen und welche Ausdrucksformen prinzipiell vorkommen können. Und so für alle Gebiete des »objektiven Geistes«.

Im Gegensatz zu den geistigen Realitäten, den realen Kulturgebilden, ist ihr Apriori nicht »geschaffen«, und die Frage nach seiner »Entstehung« ist sinnlos. Sprachen entstehen, positives Recht wird geschaffen, aber die Sprache und das Recht haben keine Entstehung. Es ist noch hervorzuheben, daß der geistige Gehalt der Kulturgebilde als »eidetische Singularität«, die keine Differenzierung mehr zuläßt, ins Bereich des Ideellen gehört, das nicht geschaffen, sondern realisiert wird, wenn der schöpferische Geist es einem Material einbildet. Das wirft ein neues Licht auf den Charakter der geisteswissenschaftlichen Forschung, die wir zunächst als empirische in Anspruch genommen haben. Die Analyse eines individuellen Kulturgebildes, etwa eines Kunstwerkes, sofern es ihr rein um seinen Sinnesgehalt, seine »Idee« zu tun ist, hat keinen Erfahrungscharakter; sie erhält ihn nur dadurch, daß sie das Werk als solches, als Geschaffenes, hic et nunc realiter Existierendes und eine bestimmte unvertauschbare Stelle im Zusammenhang des geistigen Lebens Einnehmendes auffaßt, was für die Analyse an sich gleichgültig ist; und daß sie es in seinem faktischen Aufbau nimmt, in dem evtl. eine Reihe von »Ideen« durcheinandergehen können.

Gehen wir nun zum »subjektiven« Geist über, so finden wir als Feld aprioriſcher geisteswissenschaftlicher Forschung die Gesamtheit der intentionalen Erlebnisse (in diesem Teil deckt sich die aprioriſche Geisteswissenschaft mit der phänomenologischen Analyse des reinen Bewußtseins), die aprioriſchen Zusammenhänge von Erlebnissen (hier ist in erster Linie an die Motivationsgesetzlichkeit zu denken), die Struktur der Persönlichkeit und der Sozialität usf. Auch hier reicht die aprioriſche Analyse prinzipiell bis zu den individuellen Gestaltungen herab. Von der Biographie eines Menschen, die seinem faktischen Lebenslauf nachgeht, unterscheidet sich die Herausarbeitung seiner geistigen Struktur (etwa der »Gestalt« Goethes in Gundolfs Sinn). Diese individuellen Ideen sind von einer Einheit und Geschlossenheit des inneren Aufbaus, wie wir sie auf keinem anderen Seinsgebiet bei den niedersten Konkretionen finden. Beim materiellen Ding ist »notwendig« nur die kategoriale Dingstruktur, nicht aber das Zusammen von dinglichen Qualitäten, das in den einzelnen em-

Digitized by Google

pirischen Dingen realisiert ist. Analog ist es möglich, geistige Typen zu konstruieren, die der kategorialen Struktur der geistigen Realität genügen, ohne jene Notwendigkeit des inneren Aufbaus zu besitzen. Prinzipiell sind aber hier »individuelle Ideen« im strengen Sinne möglich, Typen von Geistesgestaltungen, in denen jeder Zug notwendig den anderen fordert; und in dieser Einheit und Geschlossenheit sind sie Träger einer qualitativen Individualität, wie sie den geistigen Realitäten allein eigen ist.[1])

Die aprioriſche Struktur der geistigen Realitäten zu erforschen, von den obersten Kategorien bis zu den individuellen Ideen, das ist die Aufgabe der aprioriſchen Geisteswissenschaft. Und wir gehen wohl nicht fehl mit der Annahme, daß diese aprioriſche Geisteswissenschaft die eigentliche Erfüllung der Bestrebungen darstellt, die wir unter dem Titel »geisteswissenschaftliche Psychologie« kennen gelernt haben. Ihr Gegenstand ist das Fundament, auf dem die empirischen Geistesgestaltungen ruhen und das für deren Verständnis vorausgesetzt ist; sie selbst ist somit Grundlage aller empirischen Geisteswissenschaften.

Dieser Idee der Geisteswissenschaften, der aprioriſchen, wie der empirischen, stellen wir nun die Idee der Psychologie gegenüber, wobei wir uns wohl bewußt sind, daß die Psychologie in ihrer gegenwärtigen Gestalt diese Idee nicht rein zur Darstellung bringt, sondern von verschiedenen ihr fremden Motiven beherrscht wird. Ihr Gegenstand ist die Psyche mit ihren Dispositionen und wechselnden Zuständen; sie untersucht die Gesetzlichkeit in der Dispositionsbildung und im Wechsel der Zustände. Diese Gesetzlichkeit ist wiederum teils aprioriſcher, teils empirischer Natur. Die Idee der psychischen Realität und die Kategorien, die sie konstituieren, sind für alle Erfahrung von Psychischem vorausgesetzt und müssen durch eine aprioriſche Psychologie herausgestellt werden. (Hierhin gehört unsere Untersuchung der psychischen Kausalität.) Soweit das psychische Geschehen Realisation geistigen Lebens ist, müssen geisteswissenschaftliche Forschungen zu seiner Erhellung herangezogen werden. Bei der Ergründung der menschlichen Psyche müssen also Psychologie und Geisteswissenschaft Hand in Hand arbeiten.

Die aprioriſch-psychologischen Gesetzmäßigkeiten (z. B. daß psychisches Geschehen Umsetzung von Lebenskraft in aktuelles Leben ist; daß jeder psychische Zustand kausal bedingt ist; daß die gesteigerte Ausbildung einer psychischen Fähigkeit auf Kosten der anderen ge-

1) Vgl. S. 276.

Digitized by Google

schieht usw.) lassen einen Spielraum offen, innerhalb dessen Erfahrung und Induktion empirische Regelmäßigkeiten herausstellen können. (So läßt sich durch Beobachtung, Experiment und Statistik feststellen, welche psychischen Leistungen die Lebenskraft in höherem oder geringerem Grade in Anspruch nehmen, d. h. schneller oder langsamer zur Ermüdung führen, u. dgl. mehr.) Daß diese empirischen Regeln niemals den Charakter von exakten Naturgesetzen haben können, das ist bereits an früherer Stelle erörtert worden.

Wir haben zunächst stillschweigend vorausgesetzt, daß die Psychologie nach allgemeinen Gesetzen sucht, aus denen das jeweilige psychische Geschehen zu erklären ist, und daß es ihr nicht um die Individualität ihrer Gegenstände zu tun ist, wie wir es bei den Geisteswissenschaften feststellen konnten (wenn sich auch ihre Problematik nicht mit der Herausstellung der individuellen Geistesgestaltungen erschöpft). Dieser Unterschied der Forschungseinstellung verdient aber besondere Beachtung. Er ist nicht in einer Willkür der Forscher begründet, in einer Verschiedenheit der Interessenrichtung, sondern in der Natur der Sachen selbst. Bei näherer Betrachtung stellt sich nämlich heraus, daß es eine Individualität derart, wie sie in der geistigen Welt den Blick auf sich zieht, auf dem Gebiet des Psychischen überhaupt nicht gibt — ebensowenig wie im Bereich der materiellen Natur. Die Individualität, die auch hier vorliegt, hat einen völlig anderen Sinn. Wenn wir ein Ding ein Individuum nennen, so besagt diese Individualität nicht mehr als Identität: es ist es selbst und kein anderes, was mit seinem qualitativen Bestande nicht mehr zu tun hat, als daß überhaupt ein Sinnesbestand und eine gewisse Kontinuität in seiner Veränderung vorausgesetzt ist. Festzulegen ist diese Identität durch die Eindeutigkeit der Raum- und Zeitstelle, die das Ding einnimmt. Seinem qualitativen Bestande nach aber ist es Exemplar eines Typus, den man sich in beliebig vielen Exemplaren wiederholt denken kann. Seiner jeweiligen Beschaffenheit nach (die von seinem eigenen Seinsbestande zu trennen ist) unterscheidet sich das Ding faktisch jederzeit von jedem anderen, und *diese* individuelle Bestimmtheit ist festgelegt durch seine Stellung im Kausalzusammenhang und aufzulösen durch eine Reihe allgemeiner Kausalgesetzlichkeiten, aus denen sie sich erklären läßt. Individualität im Sinne eines qualitativ einzigartigen Eigenbestandes hat das einzelne Ding nicht. Dieser Sachlage entsprechen die Aufgaben, die sich die Wissenschaften von der materiellen (und ebenso von der organischen) Natur stellen. Als *beschreibende* Wissenschaften stellen sie die *Typen* heraus, als deren Exemplare die ein-

Digitized by Google

zelnen Dinge anzuſehen ſind und ſofern ſie in ſolchen Exemplaren empiriſch aufweisbar ſind. (In dieſer Bindung an die faktiſch vorkommenden Exemplare liegt der empiriſche Charakter dieſer Wiſſenſchaften. An ſich iſt die Typenanſchauung keine »Erfahrung« und läßt eine Ausdehnung der Betrachtung von den wirklichen auf mögliche Typen zu.) Die Typen ſelbſt beſitzen Individualität im Sinne eines qualitativen Eigenbeſtandes analog den einzelnen Geiſtesgeſtaltungen, und das nähert die beſchreibenden Naturwiſſenſchaften den Geiſteswiſſenſchaften. Aber in den beſchreibenden Naturwiſſenſchaften müſſen die Typen in ihren Exemplaren und um dieſer Exemplare willen aufgeſucht werden. In den Geiſteswiſſenſchaften bedarf es dieſer Spaltung nicht, weil die Einzelgegenſtände Individuen in doppeltem Sinne ſind. – Als *erklärende* Wiſſenſchaften ſuchen ſie die Kauſalgeſetze auf, aus denen ſich der jeweilige Zuſtand der einzelnen Objekte herleiten läßt.

Analog liegen die Verhältniſſe bei der Pſyche. Auch hier haben wir die vom qualitativen Beſtande unabhängige Identität und die Identifizierbarkeit mittels der Raum- und Zeitſtelle des materiellen Leibes, der in der Einheit des pſychophyſiſchen Individuums mit der Pſyche verknüpft iſt. Wir haben ſodann den jeweiligen Geſamtzuſtand der Pſyche, der ein qualitativ eigentümlicher iſt, in ſeiner Eigentümlichkeit aber von äußeren und inneren Bedingungen abhängt, die ſich allgemein faſſen laſſen und aus denen er zu erklären, wenn auch nicht exakt zu beſtimmen iſt. Die »inneren« Bedingungen ſind die urſprünglichen Anlagen der Pſyche und die Geſetzlichkeit ihrer Entwicklung. Daß die Pſyche eine ſich entwickelnde Realität iſt, daß ſie mit innerer Notwendigkeit in einem ununterbrochenen Geſchehen ſich ſtändig verändert, das unterſcheidet ſie von der materiellen Natur. Im übrigen iſt ihr Beſtand an urſprünglichen Anlagen ebenſo wie ihr Entwicklungsgang und ihre jeweiligen Zuſtände etwas Typiſches und einer exemplariſchen Beſchreibung zugänglich. Demnach haben wir als Parallele zur beſchreibenden und erklärenden Naturwiſſenſchaft eine beſchreibende und erklärende Pſychologie, die für ihre Zwecke auf gewiſſe Anleihen aus anderen Wiſſensgebieten – entſprechend der Verknüpfung der Pſyche mit anderen Seinsgebieten – angewieſen iſt.

Eine qualitative Eigentümlichkeit, die ſich nicht als Schnittpunkt allgemeiner Geſetzlichkeiten faſſen läßt, ſondern in der inneren Einzigartigkeit des Individuums begründet iſt, gibt es nur im Reiche des Geiſtes. Wir haben auch hier Typen kennen gelernt, die allgemein zu beſchreiben ſind und als deren Exemplar das Individuum ſich

Digitized by Google

auffassen läßt. Und wir haben gesehen, daß es allgemeine Gesetzlichkeiten gibt, aus denen die Genesis der geistigen Realitäten zu verstehen ist. Aber abgesehen davon ist hier das Individuum in seiner unwiederholbaren und unauflöslichen Einzigartigkeit Gegenstand des Interesses. Jede geistige Person – so fanden wir – hat *ihre* Qualität, die jedem ihrer Akte, ungeachtet seiner allgemeinen Struktur, eine individuelle Note verleiht und ihn von Akten jeder anderen Person unterscheidet. Ebenso ist jede ihrer personalen Eigenschaften und ihr ganzer Lebensgang als ihr eigen gekennzeichnet, und da innerhalb dieses Lebensganges alles Einzelne seine besondere Bedeutung für den Verlauf des Ganzen hat und durch seine Stellung in ihm bestimmt und bestimmend ist, gibt es auch im Rahmen der individuellen Persönlichkeit und ihrer Ausgestaltung prinzipiell keine Wiederholung.

Diese qualitative unreduzierbare Individualität findet sich in allen geistigen Realitäten, auch in den »objektiven« (evtl. mittelbar in den »unselbständigen«, die auf andere zurückweisen). Die Werke einer Person oder auch einer Gemeinschaft haben sie in einem doppelten Sinn: sie tragen einmal den Stempel des schöpferischen Geistes, zu dessen Sphäre sie gehören, und außerdem ist jedes von ihnen selbst ein Individuum, sofern es ein *echtes* Werk ist und keine gewollte oder ungewollte Nachahmung, und sofern es jene innere Einheit und Notwendigkeit des Aufbaus hat, die wir als Charakteristikum der individuellen Ideen kennen lernten. Es hat dann eine spezifische nur ihm eigene Note, die weder auf seine Form noch auf seinen Inhalt zurückzuführen ist, das, was uns aus ihm »anspricht« und was wir uns innerlich zu eigen machen können. Und ein solches individuelles Quale haben auch die geistigen Gebilde, die nicht den Stempel einer schöpferischen Persönlichkeit tragen, z. B. eine »Landschaft«, wenn sie als solche, d. h. nicht als ein Stück Natur, sondern als in sich geschlossene Einheit von spezifischem »Charakter« gesehen wird.

In dieser Individualität, die der geistigen Realität und *nur* ihr zukommt, ist es begründet, daß die Geisteswissenschaften sich nicht damit begnügen können, die allgemeinen geistigen Strukturen und Zusammenhangsgesetze herauszustellen, deren Exemplar und Kreuzungspunkt das Individuum ist, sondern daß sie *außerdem* das Individuum in seiner Individualität zum Gegenstand der Forschung machen müssen. Auf welche Weise es möglich ist, die Individualität zu erfassen, und mit welchen Mitteln sie dargestellt werden kann, das sind Probleme, die der speziellen erkenntnistheoretischen und

Digitized by Google

methodologiſchen Unterſuchung der einzelnen Geiſteswiſſenſchaften überlaſſen werden müſſen. Hier kam es nur darauf an, zunächſt einmal ganz allgemein die Geiſteswiſſenſchaft in ihrer im Weſen des Geiſtes begründeten Eigentümlichkeit abzugrenzen.

Es wird demnach noch in einem neuen Sinne verſtändlich, wie abſurd es iſt, die Pſychologie als allgemeine Geiſteswiſſenſchaft in Anſpruch zu nehmen. Sofern es Aufgabe der Geiſteswiſſenſchaften iſt, die geiſtigen Gebilde in ihrer qualitativen Individualität und das geiſtige Geſchehen in ſeinem qualitativ eigentümlichen einmaligen Verlauf feſtzuhalten, kann ihnen die Pſychologie, die an dieſe Individualität prinzipiell nicht heranreicht, nicht die mindeſten Dienſte leiſten. Sie kann immer nur zur Erklärung deſſen herangezogen werden, was an den gemiſchten Realitäten, in denen ſich das Geiſtige findet, ungeiſtiger Natur iſt und für die Beſchaffenheit des konkreten Gebildes mitbeſtimmend wird.

Die hier vertretene Auffaſſung der Geiſteswiſſenſchaften wird vielleicht noch an Deutlichkeit gewinnen, wenn wir ſie dem einflußreichſten Verſuch einer Einteilung der Wiſſenſchaften, der in der Gegenwart hervorgetreten iſt, den Unterſuchungen von Windelband-Rickert, gegenüberſtellen.[1]) Wir werden den prinzipiellen Gegenſatz, der trotz weitgehender Übereinſtimmung vorhanden iſt, hier nicht bis an ſeine Wurzel verfolgen können, denn das würde eine Auseinanderſetzung mit den erkenntnistheoretiſchen Grundauffaſſungen des transzendentalen Empirismus erfordern, wie ſie in knappem Rahmen nicht möglich iſt. Es ſollen nur die weſentlichen Differenzpunkte ins rechte Licht geſetzt werden.

1. Sowohl Windelband als Rickert lehnen den Begriff des Geiſtes als Einteilungsprinzip ab, weil ſie den Unterſchied von Pſyche und Geiſt nicht anerkennen und die Pſychologie ihrem methodiſchen Charakter nach zu den Naturwiſſenſchaften rechnen zu müſſen glauben. Wenn Rickert betont, daß Phyſiſches und Pſychiſches als Realitäten von analoger Struktur dem Bewußtſein gegenüberſtehen (dem »erkenntnistheoretiſchen Subjekt«, wie er ſich ausdrückt), ſo ſtimmen wir ihm vollkommen bei. Wir erkennen ferner durchaus an, daß eine Wiſſenſchaft vom Bewußtſein keine Wirklichkeitswiſſenſchaft iſt, ſondern den Wiſſenſchaften von der phyſiſchen wie von der pſychiſchen Wirklichkeit gegenüberſteht. Aber wir können nicht zugeben, daß mit pſychiſcher und phyſiſcher »Natur« die Wirklich-

1) Vgl. beſonders Windelband »Geſchichte und Naturwiſſenſchaft« und »Geſchichtsphiloſophie«; Rickert »Grenzen der naturwiſſenſchaftlichen Begriffsbildung« und »Naturwiſſenſchaft und Kulturwiſſenſchaft.«

Digitized by Google

keit erschöpft sei und daß Geisteswissenschaft, wenn sie nicht Psychologie sein soll, nur noch als Wissenschaft vom reinen Bewußtsein aufgefaßt werden könne. Obwohl unsere ganzen letzten Betrachtungen darauf hinausliefen, geistige Realitäten in der Welt, deren Korrelat das reine Bewußtsein ist, aufzuweisen, dürfte es doch gut sein, das Verhältnis von Bewußtsein und Geist noch einmal für sich ins Auge zu fassen.

Als »Bewußtsein« faßten wir das »bewußte« reine Erleben von Gehalten, und wir betrachteten es völlig losgelöst von der Welt, die sich ihm mittels der erlebten Gehalte aufbaut, ohne Wirkungszusammenhang damit. Fassen wir unter dem Titel »Geist« zunächst nur die geistigen *Akte* ins Auge, so decken sie sich ihrer Struktur nach mit dem, was wir im Bereich des reinen Bewußtseins als »intentionale Erlebnisse« vorfinden, und in ihrer Beschreibung fallen Geisteswissenschaft und Erlebnisphänomenologie zusammen. Aber die Geisteswissenschaft faßt die Akte eben nicht wie die Phänomenologie herausgelöst aus allen Wirkungszusammenhängen, sondern im Gegenteil in der Verflechtung mit der Welt, in der wir sie vorfinden, als herauswachsend aus dem *geistigen Kosmos* und in ihn mündend. Der geistige Kosmos und auch die einzelnen geistigen Akte, sofern sie in ihm wurzeln, *transzendieren* das Bewußtsein, dem die Akte, isoliert betrachtet, angehören. Was unter dem »geistigen Kosmos« zu verstehen ist, das läßt sich nach dem, was unsere Untersuchungen ergaben, in kurzen Worten zusammenfassen. Subjekt des Bewußtseinslebens ist das *reine Ich*, das nichts ist als eben Ausstrahlungspunkt des Erlebens, ohne jede qualitative Besonderung. Subjekt des *geistigen* Lebens ist die *Person*, die ein qualitativ bestimmtes, und zwar als einzigartiges bestimmtes Aktzentrum ist und deren Qualität den Akten, die aus ihr entspringen, erst die volle Konkretion gibt. Sie ist darüber hinaus der *Kraftquell*, aus dem die Akte gespeist werden, und sie entnimmt ihre Lebenskräfte nicht nur sich selbst (bzw. ihrer Seele), sondern erfährt Zuströme von der Objektwelt; und die Objektwelt, soweit sie der Subjektivität Kräfte zuführt oder auch entzieht, gehört mit zum geistigen Kosmos als »objektiver Geist«. — Das Reich des Geistes steht also dem Bewußtsein als ein Bereich transzendenter Realitäten gegenüber wie physisches und psychisches Sein. Wie sie sich für das Bewußtsein aufbauen, im Unterschied zu den anderen Realitäten, das muß noch besonderer Untersuchung vorbehalten bleiben. Es dürfte sich dabei in aller Klarheit herausstellen, was sich in den letzten Betrachtungen schon andeutete: daß die Geistes-

Digitized by Google

wiſſenſchaften der Phänomenologie näher verwandt ſind als irgendwelche andere Wiſſenſchaft von transzendentem Sein. Auf alle Fälle iſt aber auch das Geiſtige transzendentes Sein und bedarf einer doppelten Unterſuchung: auf ſeine ontiſche (aprioriſche und empiriſche) Struktur und auf ſeine Konſtitution für das Bewußtſein hin. Demnach haben wir unter den Realitätswiſſenſchaften neben Naturwiſſenſchaften (im engeren Sinn) und Pſychologie die Geiſteswiſſenſchaften.

2. Den Unterſchied, den man nach Rickerts Anſicht in den Objekten der Wiſſenſchaften vergeblich ſucht, findet er in der logiſchen Struktur ihrer Methoden: ſie verfahren teils generaliſierend, teils individualiſierend (nomothetiſch oder idiographiſch in Windelbands Terminologie). Die Wirklichkeit iſt eine, verſchieden ſind nur die Geſichtspunkte, unter denen man ſie betrachtet und nach denen man ihrer intenſiven und extenſiven Mannigfaltigkeit Herr zu werden ſucht.

Auch hier können wir in einem Punkte zuſtimmen: die Gegenſtände, denen wir in der Erfahrung begegnen, ſind in der Tat verſchiedener Betrachtung zugänglich, aber nicht nur darum, weil ſie alle Individuen ſind und zugleich alle Übereinſtimmungen zeigen, die eine verallgemeinernde Betrachtung zulaſſen, ſondern weil ſie gemiſchte Realitäten ſind. Geiſtiges Leben tritt uns als pſychiſches Geſchehen entgegen, alles Pſychiſche in Verbindung mit materiellem Sein, und auch die objektiven Geiſtesgeſtaltungen auf Naturſein begründet. Andererſeits kann prinzipiell alles Naturſein Träger eines geiſtigen Sinnes werden. Darum darf es uns nicht wundern, wenn in den empiriſchen Wiſſenſchaften, die an den Erfahrungsgegenſtänden orientiert ſind, verſchiedene Methoden, die prinzipiell zu trennen ſind, ineinandergreifen. Auch Rickert geſteht für ſeine logiſche Einteilung der Wiſſenſchaften zu, daß ſie ſich mit der faktiſchen Einteilung nicht deckt. Worauf es uns ankommt, das iſt: zu zeigen, daß die prinzipielle Scheidung der Methoden eine einſichtig notwendige iſt, begründet in der einſichtigen Verſchiedenheit der Seinsbereiche, die in den empiriſchen Objekten vereinigt ſind. Solche Einſicht liefert allerdings weder die empiriſche Anſchauung der individuellen Wirklichkeit noch die induktive Verallgemeinerung, ſondern allein die Weſensbetrachtung, in der ſich notwendiges und zufälliges Sein voneinander ſcheidet und das ὄντως ὄν der Realitäten zutage tritt. Als verſchiedene ὄντα, als prinzipiell verſchiedene Seinsbereiche haben wir (phyſiſche und pſychiſche) Natur und Geiſt erkannt, und jedem entſpricht ſeine nur ihm angemeſſene Betrachtungsweiſe. Allerdings ſind dieſe durch

Digitized by Google

die Sachen geforderten verschiedenen Methoden nicht durch den Gegensatz generalisierend-individualisierend hinreichend gekennzeichnet. Wir haben wohl gesehen, daß es für beide Gebiete generalisierende Betrachtung gibt, aber nicht eine generalisierende Betrachtung, sondern – neben der typischen Beschreibung, die für beide Gebiete in analoger Weise möglich ist – zwei genetische Betrachtungsweisen, und zwar zwei spezifisch verschiedene: man kann Geistiges prinzipiell nicht aus allgemeinen Kausalgesetzen erklären, und man kann Natursein prinzipiell nicht nach allgemeinen Sinngesetzen verstehen. – Was aber die »individualisierende« Betrachtung angeht, so haben wir gesehen, daß sie streng genommen nur für geistige Realitäten Sinn hat. Es ist ein Irrtum, daß Naturobjekte als solche einer geschichtlichen Betrachtung zugänglich wären, daß man Paläontologie oder Deszendenztheorie als Natur-»Geschichte« anzusehen hätte. Sie sind nicht Darstellungen eines einmaligen, unwiederholbaren, in sich geschlossenen Sinnzusammenhangs, sondern Versuche, einen prinzipiell beliebig oft wiederholbaren Naturprozeß aus allgemeinen Gesetzen zu erklären.

3. Tatsächlich bleibt auch Rickert nicht bei seiner Theorie stehen, die alles Wirkliche als homogen ansieht und den Dualismus allein in die Methoden verlegen will. Er kommt schließlich dazu, für die historischen Objekte eine eigene Individualität zu fordern: echte Individualität komme nur solchen Objekten zu, die nicht nur einzig sind (wie alles Wirkliche) und unteilbar (wie die Seelen), sondern unteilbar um ihrer Einzigkeit willen – das aber seien Objekte, die einen Wert haben. Historische Objekte sind Objekte, die selbst einen Wert oder Beziehung auf einen Wert haben und dank dieser Beziehung in einen Zusammenhang hineingehören; denn die Geschichte erforscht nicht isolierte Objekte, sondern Zusammenhänge. Illustrieren können wir uns diese Theorie etwa durch die Hegelsche Geschichtsauffassung, die die Geschichte als Entwicklung des Geistes zum Bewußtsein seiner Freiheit auffaßt. »Historisch« wäre dann alles, was irgendwie von Einfluß auf die Erreichung dieses Endziels ist, es sei im übrigen positiv- oder negativwertig. (Rickert betont ausdrücklich, daß nur die Wertbezogenheit eines Objekts seinen historischen Charakter ausmache und nicht sein eigener positiver oder negativer Wert).

Sehen wir zunächst von der Bedeutung der Werte zur Bestimmung des Charakters des Historischen ab und fassen wir nur die Deutung der Geschichtswissenschaft als Darstellung der Objekte in ihrem Zusammenhang ins Auge, so sehen wir, daß die »Ge-

Digitized by Google

ſchichte« nicht alles umfaßt, was wir den Geiſteswiſſenſchaften als Aufgabe zuweiſen mußten. Das geiſtige Leben in ſeinem Zuſammenhang, die einzelnen Geiſtesgeſtaltungen in ihrer Bedeutung für dieſen Zuſammenhang zu erfaſſen — das iſt die Aufgabe der Geſchichte. Daß alle geiſtigen Realitäten in dieſem Zuſammenhang eine Rolle ſpielen müßten, ſteht nicht von vornherein feſt, iſt aber auch bei keinem von vornherein ausgeſchloſſen, ſo daß ſie immerhin alle als hiſtoriſches Material in Frage kommen. Aber ganz abgeſehen davon ſind ſie an ſich, ihrem Eigenſein nach, ohne Rückſicht auf ihre hiſtoriſche Bedeutung Gegenſtand des Intereſſes und der wiſſenſchaftlichen Forſchung. Darum iſt die Einteilung der Wiſſenſchaften in Naturwiſſenſchaft und Geſchichte unzureichend. (Eine mehr terminologiſche Frage iſt es, ob man ſtatt »Geiſteswiſſenſchaften« die Bezeichnung »Kulturwiſſenſchaften« einführen will, wie es nach Rickerts Vorgang üblich geworden iſt. Wir haben den Ausdruck »Kultur« nur für die »Werke« des Geiſtes im weiteſten Sinne eingeführt. Der natürliche Sprachgebrauch läßt offenbar eine Erweiterung zu: man ſpricht von »Perſönlichkeitskultur«, von »kultiviertem Geſchmack«, von »Kulturvölkern« im Gegenſatz zu Naturvölkern uſw., d. h. man überträgt den Ausdruck auf die Sphäre der Subjektivität. In all dieſen Redewendungen lebt noch der urſprüngliche Wortſinn von cultura fort; es handelt ſich überall um »gepflegten« Geiſt, um Selbſtgeſtaltung der Subjektivität unter Wertgeſichtspunkten. Aber es gibt zweifellos auch »unkultivierten«, völlig naiv lebenden Geiſt (z. B. den der Naturvölker), und auch er iſt Objekt der Geiſteswiſſenſchaft. Auch hier ſcheint mir die alte Terminologie die weitaus adäquatere zu ſein.)

Nun zur Bedeutung der Werte für die Geiſteswiſſenſchaften. Zweifellos ſind ſie von größter Wichtigkeit für die Abgrenzung der Realitätsſphären: Naturgegenſtände (phyſiſche wie pſychiſche) haben keine ſpezifiſchen, nur ihnen eigene Werte, nur geiſtige Realitäten ſind ſtets Träger von »individuellen« Werten und Unwerten. Aber nicht dadurch beſtimmt ſich ihr Sein, daß ſie in dieſer Weiſe wertbehaftet oder wertbezogen ſind, und ihre Individualität läßt ſich nicht darauf zurückführen. Wir werden ſagen müſſen, daß die qualitative Individualität eines geiſtigen Gebildes Träger ſeines ſpezifiſchen Wertes iſt und daß jedem Gebilde von individueller Eigenart ein ſpezifiſcher Wert zukommt, aber beides iſt voneinander zu trennen. Wenn ich ein dichteriſches Werk in ſeiner Einheit und Geſchloſſenheit und mit der ihm eigenen Qualität erfaſſe, ſo leuchtet mir zugleich der ihm eigene Wert auf; ich kann nicht ſagen, daß ihm ſeine

Digitized by Google

Individualität auf Grund dieſes Wertes zuwächſt. – Ebenſowenig geht es an, die Objektivität der hiſtoriſchen Gegenſtände und die Geltung der hiſtoriſchen Begriffe durch ihre Wertbezogenheit zu begründen. Werte ſind in ihrer Exiſtenz an beſtimmte Träger gebunden, ſie haben ihre eigene Objektivität, die durch das Sein ihrer Träger nicht gewährleiſtet iſt, aber ſie bedürfen prinzipiell ſolcher Träger, um ſich an ihnen zu realiſieren und können nicht ihrerſeits zur Begründung der Objektivität des Seins herangezogen werden, das ſie vorausſetzen.

Hier aber ſind wir bei der Kernfrage der Rickertſchen Philoſophie angekommen, mit deren Erörterung wir dieſe Unterſuchung nicht mehr belaſten wollen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Intuition und Intellekt bei Henri Bergſon.

Darſtellung und Verſuch einer Kritik.

Von

Roman Ingarden (Warſchau).

Einleitung.

Die vorliegende Arbeit ſtellt ſich die Aufgabe, Bergſons Auffaſſung der Intuition und des Intellektes in ſyſtematiſcher Weiſe einheitlich darzuſtellen und eine Kritik anzufügen, welche dialektiſch vorgehend, die Schwierigkeiten und Mängel der Grundanſchauungen Bergſons hinſichtlich der genannten Erkenntnisarten aufzuweiſen verſucht. Da aber eine ſolche Kritik eine endgültige Beurteilung der Bergſonſchen Stellung noch nicht erlaubt, ſo iſt unſere ganze Betrachtung nur als eine notwendige Vorarbeit zu den in dem verzeichneten Gebiete zu führenden poſitiven Unterſuchungen aufzufaſſen. Aus demſelben Grunde mußte an manchen Stellen der vorliegenden Schrift auf weitere Unterſuchungen verwieſen werden.

Die Berückſichtigung der Literatur über Bergſon konnte nur in verhältnismäßig engen Grenzen durchgeführt werden. Speziell die engliſchen Schriften waren mir leider unzugänglich. Zum anderen habe ich die »Literatur« abſichtlich erſt in dem Moment benutzt, in welchem ich mir im allgemeinen über meine Stellung zu Bergſon im klaren war. Es konnte alſo nur Gleichheit, evtl. Verſchiedenheit in den Anſichten feſtgeſtellt werden. Außerdem fühle ich mich verpflichtet, ſpeziell hervorzuheben, daß ebenſo das Verſtändnis der Bergſonſchen Philoſophie, wie die Möglichkeit einer Stellungnahme ihr gegenüber mir durch das Studium der phänomenologiſchen Schriften – vor allem aber der grundlegenden Arbeiten E. Huſſerls – weſentlich erleichtert wurden. Meinem hochverehrten Lehrer, Profeſſor Huſſerl, verdanke ich außerdem viele wertvolle Einſichten, die zu erreichen er mir ſowohl durch ſeine akademiſche Lehrtätigkeit, wie durch viele private Geſpräche ermöglicht hat.

Digitized by Google

I. Teil.

DARSTELLUNG DER BERGSONSCHEN LEHRE.

I. Abschnitt.

DIE PROBLEMATIK.

Einleitung.

Der erste grundlegende Gedanke der Bergsonschen Erkenntnistheorie[1]) liegt in der Behauptung, daß wir unsere Bewußtseinszustände[2]) gewöhnlich nicht unmittelbar, sondern in gewissen, der räumlichen Welt entnommenen Formen wahrnehmen. Nicht die reale Wirklichkeit selbst, sondern nur ein ihr eigenes Wesen entstellender Aspekt, nur ihr Symbol tritt uns dann entgegen. Aus dieser Feststellung ergibt sich die Forderung, daß bei einer auf das Ich oder auf das Bewußtsein — was für Bergson ein und dasselbe ist — in seiner originalen Reinheit hinzielenden Untersuchung die Formen, die den sichtbaren Stempel der äußeren Welt tragen, eliminiert,[3]) bzw. die sozusagen »hinter« ihnen sich gewöhnlich verbergenden Strukturen des Bewußtseins gereinigt werden müssen. Nach Erfüllung dieser Forderung zeigen die unmittelbar erlebten Bewußtseinszustände eine Struktur, die mit der Struktur der räumlichen Gegenstände nichts gemeinsam hat, und die so eigentümlich ist, daß sie in ihrer Reinheit weder in einer intellektuellen Erkenntnis erfaßt, noch mittels unserer Sprache adäquat ausgedrückt werden kann.

Diese Sachlage gibt sofort Anlaß zu den Fragen 1. nach der Ursache und dem teleologischen Grunde einer solchen, die Bewußtseinszustände umformenden Wahrnehmung, 2. nach der Erkenntnisart, mittels welcher wir zu dem unmittelbar Gegebenen des Bewußtseins doch vorzudringen vermögen; oder — was letzten Endes auf dasselbe hinauskommt — zu den Fragen nach der Natur der intellektuellen und der intuitiven Erkenntnis.

Auf diesem Wege allein wird es freilich nicht gelingen, das Problem der Intuition in der Bergson eigentümlichen Fassung vollständig aufzuzeigen.

---

1) Vgl. »Essai sur les données immediates de la conscience« Paris 1889, deutsch: »Zeit u. Freiheit«, Diederichs, Jena 1911.

2) Wir gebrauchen das Wort »Bewußtseinszustände« nur, um das von Bergson verwendete Wort »les états de la conscience« wiederzugeben. In unseren kritischen Betrachtungen werden wir untersuchen, ob man hier von Bewußtseinszuständen ohne Mißverständnisse reden darf.

3) Vgl. »Essai« S. 172.

Digitized by Google

Zunächſt wollen wir aber über die Sachlagen, die uns als Ausgang dienen, etwas näher berichten, um dann, vorläufig nur andeutungsweiſe, andere Geſichtspunkte heranzuziehen und vorerſt die ganze Problematik zuſammenzufaſſen. Und erſt nach dieſem allgemeinen Entwurf der zu behandelnden Fragen gehen wir zur ausführlichen Darſtellung der Bergſonſchen Anſichten über.

I. Kapitel.

Zwei Aſpekte des Bewußtſeins.

Wenn man ſich zur Klarheit bringen will,[1]) in welchem Sinne von einem pſychiſchen Zuſtande behauptet wird, er ſei »mehr« intenſiv als ein anderer von derſelben Art, ſo ſtößt man, meint Bergſon, auf eine merkwürdige Tatſache. Einerſeits nämlich ſetzt jedes Verhältnis zwiſchen »mehr« und »weniger« die Ausgedehntheit und die Teilbarkeit der Verhältnisglieder voraus, weil es ein Verhältnis zwiſchen Enthaltendem und Enthaltenem iſt. Würde alſo bei dem »mehr intenſiv« das »mehr« im echten Sinne gebraucht, ſo müßten die pſychiſchen Zuſtände ſowohl unausgedehnt und unteilbar, wie ausgedehnt und teilbar ſein. Das erſte, ſoweit ſie eben pſychiſche Zuſtände ſind, das zweite, ſoweit ihnen ein Intenſitätsgrad zukommen ſoll. Andererſeits überzeugt man ſich aber, daß bei den Intenſitäten das »mehr« in demſelben Sinne, wie bei extenſiven Größen, gebraucht wird, und daß auch in der Idee einer Intenſität (ſo genommen, wie ſie gewöhnlich vermeint wird) tatſächlich ein Bild von einer virtuellen Ausgedehntheit, von einem komprimierten Raume vorgefunden wird, der bei der Abſpannung ſich entfalten würde. Verſchiedene Intenſitäten eines Zuſtandes werden gewöhnlich als »Grade« vorgeſtellt und ſogar als Quantitäten behandelt, welche man zu meſſen verſucht: pſychophyſiſche Meſſungen. Damit wird das Vorhandenſein eines Größen-, bzw. eines Raummomentes in der Anſchauung dort feſtgeſtellt, wo es eigentlich nicht ſein ſollte. Man begeht alſo augenſcheinlich einen Widerſinn, ohne ſich davon Rechenſchaft zu geben, ja man fühlt ſich dazu in irgendeinem Sinne genötigt, auch wenn man ſchon auf die Schwierigkeit aufmerkſam geworden iſt.

Eine analoge Situation ergibt ſich, wenn man die Bewußtſeinszuſtände nicht einzeln für ſich betrachtet, ſondern in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit, ſo wie ſie ſich in der Zeit abſpielen. Man ſagt gewöhnlich, und findet darin gar keinen Anſtoß, daß mehrere pſychiſche Elementarzuſtände ſich zu einem Hauptzuſtand verbinden. Man zählt aufeinanderfolgende pſychiſche Zuſtände. Eine Mannig-

1) Vgl. zu dem folgenden: »Essai« I. u. II. Kap.

Digitized by Google

faltigkeit ſetzt aber ein Nebeneinander-geſtellt-ſein (juxtapoſition) ihrer Glieder, das Zählen ſetzt das Vorſtellen der gezählten Einheiten als diſtinkter, homogener Elemente im Raume voraus. Und in der Tat ſtellt man die pſychiſchen Zuſtände, indem man ſie zählt wie homogene Punkte einer Linie im homogenen Medium (man glaubt in der homogenen Zeit), vor, und begeht dadurch einen doppelten Widerſinn. Denn vor allem wird den pſychiſchen Zuſtänden eine Raumform aufgezwungen, von der ſie in Wirklichkeit frei ſind. Außerdem werden die aufeinanderfolgenden Zuſtände, die eine reine Sukzeſſion bilden, in einem Zugleichſein vorgeſtellt und eo ipſo in einen Raum hineingeſtellt.[1]) Man tut es aber gewöhnlich und findet es natürlich. Man glaubt es wäre ſchwer, die aufeinanderfolgenden Zuſtände anders vorzuſtellen. Auch hier alſo ſpielt ein Raummoment eine Rolle, wo es der Natur der Sache nach nicht auftreten dürfte.

Und doch kann der angedeutete Widerſinn nicht beſtehen, ſo ſehr man es nicht anders vermag, ſo ſehr man es für natürlich hält, die Intenſitätsveränderungen oder die Mannigfaltigkeit der pſychiſchen Zuſtände in der Zeit auf die oben beſchriebene Weiſe vorzuſtellen. Die Begriffe der Intenſität, der homogenen Zeit uſw. können in der angedeuteten Geſtalt nicht gültig ſein, und ebenſowenig kann die beſprochene Vorſtellungsweiſe der pſychiſchen Zuſtände das wirklich Vorhandene wiedergeben. In ihr vielmehr muß gerade der Grund des Widerſinns liegen, ſie ſelbſt muß eine Täuſchung ſein. Und da bei ihr immer ein Raumelement die verunreinigende Rolle ſpielt, ſo beſteht die Vermutung, daß ſie eine Verunſtaltung der pſychiſchen Zuſtände durch die Raumform iſt. Rein in ſich betrachtet müſſen die Zuſtände frei von dieſer Form ſein und ſomit eine andere als die gewöhnlich vermeinte Struktur beſitzen. Da aber dieſe Umgeſtaltung faktiſch immer vollzogen wird und zu einer ſo ſtarken Gewohnheit geworden iſt, daß man die Zuſtände ſchwer auf eine andere Weiſe vorſtellen (wahrnehmen) kann, ſo muß ſie eine allgemeine Urſache ihrer Entſtehung haben und den pſychiſchen Individuen beſtimmte Vorzüge im täglichen Leben bieten.

Die Unterſuchung der Bewußtſeinszuſtände beſtätigt dieſe Erwägung. Die Bewußtſeinszuſtände ſtellen ſich nämlich – nach Berg-

1) »Remarquons que cette dernière image implique la perception, non plus successive, mais simultanée, de l'avant et de l'après, et qu'il y aurait contradiction à supposer une succession, qui ne fût que succession, et qui tînt néanmoins dans un seul et même instant.« Essai S. 77.

Digitized by Google

son – unter zwei verschiedenen Aspekten dar: unter dem dynamischen, wenn sie unmittelbar, so wie sie in Wirklichkeit sind, wahrgenommen (erlebt) werden, und unter dem statischen, wenn sie in einer Refraktion durch den Raum hindurch vorgestellt werden.[1])

Gewöhnlich werden die Bewußtseinszustände statisch vorgestellt (wahrgenommen). Wie starre, scharf unterschiedene Einheiten stehen sie dann da und verbinden sich untereinander zu einem Ich. Erlebt ein Ich in einem Momente mehrere Zustände, so haben diese miteinander nichts gemein. Sie treten nur nebeneinander auf, und stehen in verschiedenen Assoziationsverbindungen, die von bestimmten Gesetzen beherrscht werden (»Assoziationsgesetze«). Das besagt aber: die Qualität des betr. einzelnen Zustandes selbst, der gleichzeitig mit einer Anzahl anderer Zustände auftritt, wird durch die Qualitäten der letzteren nicht im geringsten tangiert. Die letzteren können durch vollständig andere ersetzt werden, oder überhaupt fortfallen, die Qualität aber des im Auge gehabten Zustandes bleibt in sich absolut »dieselbe«.[2])

Eine Aufeinanderfolge der Zustände in der Zeit beruht auf wechselndem Auftreten und Sichablösen in einem homogenen Medium: der Zeit, die gewöhnlich wie eine Linie vorgestellt wird. Ändert sich der Zustand selbst (wie z. B. in Fällen, wo wir sagen: »Meine Trauer hat sich gemildert«), so ist diese Änderung entweder auf ein Auftreten neuer Elementarzustände, die auf irgendwelche Weise assoziiert wurden und sich mit dem betreffenden Zustande verbinden, oder auf eine Intensitätsveränderung zurückzuführen, die in einem Stärker- evtl. Schwächerwerden desselben Zustandes besteht. Es gibt hier also eigentlich keine Qualitätsveränderung. Es gibt nur Qualitäten- und Quantitätenwechsel.[3]) Dabei sind die Zustände ent-

1) »La vie consciente se présente sous un double aspect, selon qu'on l'aperçoit directement ou par réfraction à travers l'espace.« Essai S. 104. Analog in bezug auf die Erfassung der Bewußtseinszustände anderer Personen: »Il faudra distinguer deux manières de s'assimiler les états de conscience d'autrui: l'une dynamique, qui consisterait à les éprouver soi-même; l'autre statique, par laquelle on substituerait à la conscience même de ces états leur image, ou plutôt leur symbole intellectuel, leur idée. On les imaginerait alors au lieu de les reproduire.« Essai S. 142.

2) Mit diesem letzten Satze glaube ich etwas schärfer ausgedrückt zu haben, was Bergson unter dem Ausdrucke »les états psychologiques indépendantes« versteht.

3) Diese Formulierung stammt nicht von Bergson selbst. Sie will in einer zusammenfassenden Formel das wiedergeben, was Bergson durch mehrere Vergleichsbilder zu veranschaulichen versucht. Vgl. vor allem die Ausführungen in Intr. à la mét. Rev. de mét. et de mor. 1903.

Digitized by Google

weder schon als unveränderliche Elemente genommen oder sind es noch nicht. Im letzteren Falle ist der betreffende, sich im Laufe der Zeit ändernde Zustand einer Reihe von Phasen gleich, die selbst als unveränderliche vorgestellt werden. Jedenfalls besteht die Veränderung in einem Durchlaufen oder Zusammensetzen einer Anzahl angrenzender, qualitativ verschiedener, distinkter und selbst unveränderlicher Elemente (etwa Strecken einer Linie). Und analog wie der Raum, in welchem eine verschieden-farbige Linie gezogen wird, von dieser verschieden ist, und als homogenes Medium vorgestellt wird, in dem die Linie sich ausstreckt, so ist die Zeit von den Zuständen, die sich in ihr abspielen, verschieden. Sie ist ebenso ein homogenes Medium, dessen Elemente (-Momente) distinkt sind und zueinander in dem Verhältnisse des Außer- und Nebeneinandergestelltseins stehen. Deswegen gibt es eigentlich kein Werden der Zustände in der Zeit. Als im voraus fertige, gewordene Elemente spielen sie sich in der Zeit ab. Und wenn es auf die Qualität des Zustandes allein ankommt, so ist es völlig irrelevant, wie lange er dauert. Ebenso wie ein Rot nicht zu einer anderen Farbe wird, indem es sich über eine weitere Strecke, evtl. Fläche erstreckt, so hat die Dauererstreckung eines Zustandes auf seine Qualität gar keinen Einfluß. Analoges gilt von der Lage in der Zeit. Ein Zustand, soweit er qualitativ »derselbe« ist, kann sich ebenso heute wie morgen abspielen. Da es aber zum Wesen der kausalen Beziehung zwischen den Elementen der äußeren Welt gehört, daß diese Elemente als statische, unveränderliche und in ihrer Dieselbigkeit wiederholbare Elemente aufgefaßt werden, so ergibt sich aus der schon beschriebenen Struktur der Bewußtseinszustände, daß auch die Determinierung des aktuellen Zustandes durch die vorangehenden im Sinne einer kausalen Beziehung aufgefaßt wird. Andererseits ist es gleichgültig, ob der betreffende Zustand zur Vergangenheit, Gegenwart oder zur Zukunft gehört. Prinzipiell könnte jeder zukünftige Zustand vorausgesagt werden, wenn man nur von den Antezedenzien eine erschöpfende Erkenntnis hätte. Es gibt unter den psychischen Zuständen (sowie auch in der sonstigen Welt) nichts, was schlechthin, im eigentlichen Sinne des Wortes, neu wäre. Jede Neuheit beruht auf einer neuen Kombination der schon früher vorhandenen Elemente. Prinzipiell: Alles ist gegeben.

Aber nicht bloß die Qualitäten zweier verschieden in der Zeit gelegenen Zustände eines und desselben Ich können »dieselben« sein. Dies kann auch in bezug auf Zustände verschiedener psychischen Subjekte der Fall sein. Denn die Qualitäten der Zustände sind von

Digitized by Google

jeder perſönlichen Färbung frei. Daß etwas Zuſtand gerade dieſer oder jener Perſon iſt, liegt nicht an ſeiner Qualität als ſolcher. Metaphyſiſche Theorien, die den ſtatiſchen Aſpekt für die allein wirkliche Struktur des Bewußtſeins halten, leugnen deswegen die Exiſtenz eines von den Zuſtänden verſchiedenen Ich und beſchränken ſich auf die Zuſtände allein,[1]) oder aber hypoſtaſieren es als eine die Zuſtände transzendierende, völlig qualitätsloſe Subſtanz, die ſie nun zugleich für unerkennbar erklären. Andererſeits werden die pſychiſchen Zuſtände ſelbſt für erkennbar und adäquat ausdrückbar gehalten. –

Die ganze hier gegebene Beſchreibung iſt freilich etwas zu radikal; ſie iſt eine Grenzbeſchreibung. De facto werden nicht alle Zuſtände und nicht immer rein auf dieſe Weiſe vorgeſtellt. Nur für die mehr oberflächlichen Zuſtände (Empfindungen, Vorſtellungen, Wahrnehmungen) paßt dieſe Vorſtellungsweiſe ungefähr ganz. Das iſt auch erklärlich; denn es ſind Zuſtände, in denen das Ich in Kontakt mit der räumlichen Welt tritt, und die deswegen irgendetwas von der Struktur des Raumes beibehalten und dadurch ſich gewöhnlich unter dem ſtatiſchen Aſpekt geben.[2]) Zu je tieferen und komplizierteren Zuſtänden aber man greift, deſto mehr wächſt die Schwierigkeit, ſie in der oben beſchriebenen Weiſe vorzuſtellen. Die entſprechenden Vorſtellungen werden jedenfalls etwas verworren, etwas unklar und nicht einſtimmig ſein. Der Rahmen dieſer Vorſtellungsweiſe wird geſprengt werden und es wird immer fühlbarer ſein, daß er eben ein Rahmen, und als ſolcher verſchieden von dem Eingerahmten iſt. Anders geſtaltete Realität wird immer hörbarer ſprechen und gegen die ſtatiſche Vorſtellungsweiſe proteſtieren. Aus praktiſchen Gründen hält ſich zwar der ſtatiſche Aſpekt im täglichen Leben durch, wobei es noch eine Rolle ſpielt, daß das Oberflächen-Ich mit dem der tieferen Zuſtände identiſch iſt.[3]) Alles weiſt aber

1) So die »Pſychologie ohne Seele«.

2) »Notre moi touche au monde extérieur par sa surface; nos sensations successives, bien que se fondant les unes dans les autres, retiennent quelque chose de l'extériorité réciproque qui en caractérise objectivement les causes; et c'est pourquoi notre vie pſychologique superficielle se déroule dans un milieu homogène sans que ce mode de représentation nous côute un grand effort. Mais le caractère symbolique de cette représentation devient de plus en plus frappant à mesure que nous pénétrons davantage dans les profondeurs de la conscience . . .« Essai, S. 95.

3) »Mais comme ce moi plus profond ne fait qu'une seule et même personne avec le moi superficiel, ils paraissent nécessairement durer de la même manière.« Essai S. 95.

Digitized by Google

darauf hin, daß die ſtatiſch vorgeſtellten Zuſtände in Wahrheit nicht exiſtieren, ſondern eine Täuſchung ſind, die zu beſeitigen iſt, wenn man die wahre pſychiſche Realität ergreifen will. Tut man es, ſo gelangt man zu dem zweiten, dynamiſchen Aſpekt des Bewußtſeins, zum Bewußtſein in der konkreten, reellen Dauer.[1])

Die Bewußtſeinszuſtände in der reinen Dauer betrachtet, bilden – nach Bergſon – keinerlei »Bündel« von ſtarren, nebeneinander geſtellten Elementen. Sie ſind keine diſtinkten, getrennten Qualitäten, ſondern ſie verſchmelzen ſich (organiſieren ſich) zu einer einfachen (ſimple) Qualität. Deswegen könnte man – obwohl nicht ganz korrekt – ſagen, ein Zuſtand ändere ſich ſchon dadurch, daß er mit »anderen« Zuſtänden verſchmelze, als mit denen er tatſächlich verſchmolzen iſt. Seine Qualität iſt von der Qualität der Zuſtände, mit denen er zuſammen auftritt, qualitativ abhängig, und umgekehrt. Aber ſchon dieſe Ausdrucksweiſe iſt dem wirklich Vorhandenen nicht genau angepaßt. Und man darf ſie nur unter dem Vorbehalt benutzen, daß ſie nicht ſo verſtanden werden darf, als ob es mehrere, voneinander unabhängige (indépendantes) Zuſtände gäbe, die ihre eigene Qualität haben und ſich erſt im Zuſammenſein modifizieren.[2]) Die »elementaren Zuſtände«, welche die Geſamtheit eines Zuſtandes ausmachen, ſind – nach Bergſon – nur Abſtraktionen einer pſychologiſchen Analyſe. Vergißt man dies, ſo unterliegt man der Täuſchung des ſtatiſchen Aſpektes. Ein »Zuſtand« bedeutet in Wahrheit eine fließende, bewegliche Zone, die von der Aufmerkſamkeit beſſer beleuchtet wird und die alles umſpannt, was wir im gegebenen Momente denken, fühlen und wollen, was wir – mit einem Worte – ſind. Will man aber von den elementaren Zuſtänden doch reden, ſo hat ihre Mannigfaltigkeit mit der zahlenmäßigen Mannigfaltigkeit jedenfalls nichts zu tun. Sie iſt eine eigentümliche, undefinierbare Qualität. Von jederlei Quantität – im ſtrengen Sinne des Wortes – iſt in der reinen Dauer nichts zu finden; ſomit gibt es nur qualitative Veränderungen.

Aber auch die Veränderung (changement) und die Aufeinanderfolge der Zuſtände in der Zeit (was für Bergſon eigentlich ein und dasſelbe bedeutet) iſt von der des ſtatiſchen Aſpektes verſchieden.

---

1) Bei Bergſon »la durée réelle«, oder »la durée concrète« oder »la durée pure«.

2) »Mais d'une situation originelle qui communique quelque chose de son origiantité à ces èlements, c'est-à-dire aux vues partielles qu'on prend sur elle, comment pourrait-on cela figurer donnée avant qu'elle se produise?« L'Evolution crèatrice S. 30. (Vom Verf. unterſtrichen.)

Digitized by Google

Die Zuſtände – in dem eben definierten Sinne – bilden einen in kontinuierlicher Veränderung, in einem unaufhörlichen Werden begriffenen Fluß (wobei das Fließen ſelbſt, und nicht etwa das Flußbett oder die Flußrichtung, ins Auge gefaßt werden ſoll). Es gibt hier keinen weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem Verbleiben in »demſelben« Zuſtand und dem Übergehen von »einem« Zuſtande in einen »anderen«. »Sein« beſteht hier im »Sichverändern«. Und die Veränderung iſt kein ruckweiſer Wechſel, kein Ablöſen, Erſcheinen und Abgelöſtwerden von unveränderlichen Elementen. Es iſt ein wirkliches Sichverändern und ein kontinuierliches Sichverändern der Zuſtandsqualitäten ſelbſt. Die Zuſtände fangen – im ſtrengen Sinne des Wortes – nicht an und hören nicht auf. Es gibt keine noch ſo engen Intervalle, innerhalb deren die Zuſtandsqualität konſtant bliebe. Auch von einem Infinitesimalintervall kann hier nicht die Rede ſein. Es iſt eben der Beweis, wie ſtark man an die Betrachtung des Bewußtſeins unter dem ſtatiſchen Aſpekt gewöhnt iſt, (oder was dasſelbe beſagt, an das Unterſchieben eines homogenen Mediums unter die reine Heterogenität der Zuſtände), daß man auf den Gedanken einer Zuſammenſetzung einer einfachen, unteilbaren qualitativen Veränderungskontinuität durch infinitesimal kleine Homogenitäten kommt. In Wirklichkeit iſt nichts davon zu finden. Ein homogenes Medium (wie es auch genannt werden mag, homogene Zeit oder homogener Raum) gibt es hier überhaupt nicht. Die wirkliche Zeit (la durée) iſt im ſtrengſten Sinne des Wortes reine Heterogenität. Sie und die Mannigfaltigkeit der Zuſtände ſind ein und dasſelbe.

Mit der letzten Feſtſtellung hängt es zuſammen, daß die Dauer als eine wirkende Urſache zu faſſen iſt. Dadurch allein, daß ein Zuſtand »ſo lange« (»genau ſo lange und nicht länger«) dauert, wird er zu einem ſolchen von beſtimmter Qualität. Hätte er z. B. doppelt ſo lange gedauert, ſo wäre er dadurch allein ſchon zu einem anderen und zu einem qualitativ anderen geworden. Somit kann man hier keine zwei, ihrer Zeitlage nach, verſchiedenen Zuſtände, welche »dieſelbe« Qualität hätten, finden. Jeder aktuelle Zuſtand trägt ſozuſagen an ſeiner Stirn das Gepräge der ganzen ihm vorangehenden Geſchichte von Zuſtänden, indem die letzten dem »aktuellen Zuſtand« – wenn dieſe Abſtraktion erlaubt iſt – eine eigentümliche Färbung verleihen. Die ganze Vergangenheit konſerviert ſich ununterbrochen, von ſich ſelbſt, automatiſch. Sie folgt uns in jedem Momente des Lebens. Freilich wird ſie ohne Zweifel nur in einem kleinen Bruchteil von uns vorgeſtellt, gedacht (und

Digitized by Google

dies hat seine zweckmäßigen Gründe, wie später gezeigt wird); mit unserer gesamten Vergangenheit aber streben, wollen und handeln wir. Deswegen ist es unmöglich, daß zwei verschiedene Reihen von Zuständen in einem identischen Zustande kulminieren. Jeder Zustand ist ein einzig existierender und ein schlechthin neuer. Und da er zugleich eine einfache (simple) Qualität ist, so ist er unvorhersehbar. Einmal geworden, expliziert er sich durch das, was in dem betreffenden Ich im gegebenen Moment vorhanden ist und was auf dieses Ich eingewirkt hat, sowie durch die Zustände, die dem betreffenden Zustande vorangegangen sind und ihn motiviert haben. »Mais une intélligence, même surhumaine« – sagt Bergson in der Evolution créatrice – n'eût pu prévoir la forme simple, indivisible, qui donne à ces éléments tout abstraits leur organisation concrète«.

Mit der Einzigartigkeit der Zustände in der reinen Dauer hängt es andererseits zusammen, daß die Zustände schlechthin persönliche sind. Zwischen Zuständen zweier verschiedener psychischer Subjekte liegt eine unüberbrückbare Kluft: die zwischen zwei verschiedenen einfachen Qualitäten. Jeder Zustand trägt eine Färbung des Ich, dessen Zustand er ist, und ist er tief genug, so prägt sich in seiner Qualität die ganze Person aus.[1]) Denn de facto mischen sich die zwei verschiedenen Aspekte durcheinander. Der statische ist vorhanden, und sobald die Spannung des Lebens des betreffenden Individuums abflaut, sobald dieses nicht in seinen eigenen Tiefen lebt, sondern sich in den Oberflächen-Zuständen bewegt, erstarrt die fließende, lebendige Masse der Zustände zu einer leblosen, unpersönlichen Kruste des statischen Aspektes.[2]) Es baut sich auf dem individuellen ein gemeinsames Ich auf, dessen Zustände ein lebloser Schatten, ein Phantom des wahren individuellen Ich sind, so sehr das unpersönliche Ich gewöhnlich als das wirkliche vermeint sein mag.

Zu dieser Gegenüberstellung der zwei Aspekte des Bewußtseins ist ergänzend zu bemerken, daß Bergson auf seinem anfänglichen Standpunkte im »Essai« die in dem statischen Aspekte als das homogene Medium vorgestellte Zeit völlig mit dem homogenen Raume identifiziert (welcher von der konkreten Ausgedehntheit – wie sich später zeigen wird – wohl

1) »Les sentiments pourvu qu'ils aient atteint une profondeur suffisante, représentent chacune l'âme entière, en ce sens que tout le contenu de l'âme se reflète en chacun d'eux« (Essai 126).

2) Vgl. die geistreichen Ausführungen Bergsons im Essai S. 125–131 (Abschnitt »l'acte libre«). Auch »Introduction à la métaphysique«. Erst später wird es möglich sein, auf die Spannung (tension) des Bewußtseins genau einzugehen. Hier genügt das oben Angedeutete.

Digitized by Google

zu ſcheiden iſt). Dabei leugnet Bergſon im »Essai« die Exiſtenz der Zeit in der Sphäre der materiellen Welt, ſo daß nur die konkrete Dauer des Bewußtſeins als die abſolut und allein exiſtierende Zeit zu betrachten iſt, eine Zeit, die unteilbar iſt und nicht gemeſſen werden kann. Das Gemeſſene – etwa in den phyſikaliſchen Beſtimmungen – iſt nur der Raum und gezählt werden nur die Gleichzeitigkeiten mancher realer Vorkommniſſe. Später ſieht ſich Bergſon genötigt, mehrere reine Dauern anzunehmen, wobei die anfänglich behauptete Zeitloſigkeit der Materie ſich in einen Grenzfall verſchiedener Modi des zeitlichen Seins verwandelt. Aber die Leugnung der realen Exiſtenz der phyſikaliſchen, homogenen Zeit bleibt dadurch unangetaſtet. Wir werden darüber ſpäter noch zu ſprechen haben. Dagegen übergehen wir hier ganz die Erörterungen Bergſons im »Essai«, die die Einführung der Raumſtruktur in die Sphäre des Bewußtſeins in einzelnen Fällen betreffen. Denn ihre Darſtellung würde uns in der ſyſtematiſchen Problematik nicht weiter führen. Andererſeits würde eine etwa an ſie angeknüpfte Kritik – ſo ſehr wir dieſe Betrachtungen vorwiegend für Konſtruktionen halten – zu dem Hauptthema nichts Weſentliches hinzufügen. Alle diesbezüglichen Behauptungen Bergſons können falſch ſein; die Gegenüberſtellung der beiden Aſpekte aber – wenn ſie in ſich ſelbſt nicht angreifbar iſt – kann trotzdem aufrecht erhalten werden. Was endlich die allgemeinen Urſachen der Entſtehung des ſtatiſchen Aſpektes ſowie deſſen Zuſammenhang mit der intellektuellen Erkenntnis betrifft, ſo finden ſich darüber in den anfänglichen Unterſuchungen Bergſons nur gelegentliche Andeutungen, die zu einer ausführlichen Unterſuchung nicht heranreifen. Im allgemeinen neigen ſie zu der Auffaſſung, daß die Entſtehung des ſtatiſchen Aſpektes auf praktiſche Umſtände und Ziele des menſchlichen Lebens zurückzuführen iſt, und daß die intellektuelle Erkenntnis im Dienſte der allgemeinen praktiſchen Zwecke ſteht. Erſt »Matière et mémoire« bringt in dieſer Richtung eine ausführliche Unterſuchung, wobei die urſprüngliche Erklärungstendenz ſich in eine ausführliche Theorie verwandelt. Wir werden bald dieſe Theorie darzuſtellen verſuchen. Ehe wir aber dazu übergehen, wollen wir zunächſt die Konſequenz aus der Gegenüberſtellung der zwei Aſpekte ziehen und das Problem der Intuition nach ſeinen verſchiedenen Seiten formulieren. Da jedoch die Stellung des Intuitionsproblems durch die Unterſuchungen der intellektuellen Erkenntnis bedingt iſt, müſſen wir die Ergebniſſe der letzten zunächſt als eine an ſich beſtehende Möglichkeit andeuten.

II. Kapitel.

Das Problem der Intuition.

Nach dem bis jetzt Dargeſtellten ſcheint die Aufgabe, pſychiſche Zuſtände, ſo wie ſie in Wirklichkeit ſind, wahrzunehmen, zu erkennen und das Erkannte auszudrücken, leicht ausführbar und unproblematiſch zu ſein. Man macht einfach die Täuſchung nicht mit, kehrt von Worten und Symbolen zu der Wirklichkeit ſelbſt zurück, nimmt ſie wahr, drückt das Vorgefundene aus – und man iſt am Ende. Man beſeitigt einen vielleicht oft begangenen Fehler, aber doch nichts mehr als einen Fehler. Wie iſt von da aus auf die Problematik

Digitized by Google

einer vollständig neuen Erkenntnis zu kommen? Indessen verhalten sich die Sachen – nach Bergson – doch anders. Daß der statische Aspekt eine Täuschung ist, bleibt freilich außer Zweifel. Denn so sehr wir daran gewöhnt sind, die Bewußtseinszustände unter dem statischen Aspekte wahrzunehmen und diese ihre Gestalt für die Wirklichkeit zu halten, ist es für uns im Moment der Erfassung der reinen Dauer doch ganz zweifellos, daß allein die reine Dauer die schlechthin unmittelbar gegebene Realität ist. Dieser Realität gegenüber ist der statische Aspekt nur eine sozusagen aus einer gewissen Distanz und durch gewisse räumliche Formen . . . hindurch aufgenommene Ansicht vom Bewußtsein, eine Ansicht, die im Widerstreit mit der unmittelbar erfaßten Realität steht und sich eben dadurch als eine Täuschung erweist. – Diese Täuschung hat aber viel tiefere Ursachen; denn sie ist mehr als ein »zufälliger« Fehler. Der statische Aspekt ist nur sozusagen ein Einzelfall einer viel breiteren Erscheinung, deren Folgen eine Sphäre umspannen, welche gewöhnlich im Leben und auch in der Philosophie als die der »objektiven« Erkenntnis aufgefaßt wird, die Sphäre nämlich der intellektuellen Erkenntnis im weitesten Sinne des Wortes. Um dies zu zeigen, ist einerseits zu bemerken, daß der statische Aspekt ohne Schwierigkeit in Begriffe gefaßt und in Worten wiedergegeben werden kann, daß also seine Form mit der Form der intellektuellen Bestimmung übereinkommt und dadurch ihre innere Verwandtschaft mit der letzten erweist. Zugleich prätendiert diese intellektuelle Bestimmung – nach allgemeiner Ansicht der Philosophen – nicht nur für alle Erkenntnissubjekte, sondern auch in bezug auf alles zu gelten. Andererseits findet bei der reinen Dauer, die doch als absolute Realität betrachtet werden muß, gerade das entgegengesetzte statt. Es wurde z. B. oben gesagt: »Mehrere Bewußtseinszustände in der reinen Dauer verschmelzen zu einer einfachen Qualität; und dies sowohl in ihrem Zusammensein wie in der Aufeinanderfolge. Nimmt man die Worte »mehrere« und »eine einfache« im strengen abstrakten Sinne (so wie sie in den Begriffen der Einheit und der Vielheit dastehen), so ist mit dem Obigen eine Absurdität gesagt worden. Nimmt man aber diese Worte in noch so laxem Sinne, so wird das Ganze immer zu einem Widersinne neigen. Man wird diesen Widersinn auf dem Wege einer Vereinigung oder Verbindung der Idee der Einheit mit der der Vielheit auszugleichen suchen. Man wird aber auf diesem Wege niemals mehr erreichen als ein Symbol, in dem verschiedene Gegenstände mehr oder weniger gewaltsam zusammengepreßt worden sind. Wird man endlich einen von den beiden Be-

Digitized by Google

griffen, aus denen man die reine Dauer zuſammenſetzen will, mehr als den andern betonen, ſo wird man am Ende entweder zu der Behauptung gelangen, daß die Dauer einfach iſt, oder zu der entgegengeſetzten Behauptung. In beiden Fällen wird man aber das wirklich Vorhandene vergewaltigen. Denn behauptet man, die reine Dauer ſei eine Einheit (unité), ſo proteſtiert dagegen der unendliche Reichtum der mannigfaltigen Zuſtände. Wollte man alſo dieſer Mannigfaltigkeit gerecht werden, ſo müßte man zugeben, daß, wenn die Dauer noch eine Einheit ſein ſoll, dieſe Einheit jedenfalls mit der leeren, unbeweglichen Einheit nichts zu tun hat. – Dadurch würde man aber bei dem Verſuche der Rechtfertigung einer ſolchen Auffaſſung der Einheit in Verlegenheit geraten. Spricht man dagegen von einer Vielheit von Zuſtänden in der Dauer, in der nichts Fertiges, Feſtes exiſtiert, in der es gar keine diſtinkten Glieder (Elemente) gibt, in der alles erſt wird und, in ſeinem Verſchiedenſein werdend, zu einer fließenden, beſtändig ſich verändernden, einfachen Qualität verſchmilzt, ſo fragt man ſich, ob eine ſolche Vielheit noch als »Vielheit« betrachtet werden darf? Was hat ſie mit einer »Vielheit« noch gemeinſam? Und wie kann man andererſeits der Wirklichkeit gerecht werden und die Einheit der Dauer reſtituieren? Man wird vielleicht verſuchen, die Zuſtände immer zahlreicher zu nehmen, ſie immer näher aneinander ſchieben. Es wird aber immer – ſolange man bei der Betonung der Vielheit verharrt – zwiſchen ihnen ein leerer Abſtand bleiben. Dabei wird die Zuſammenhangloſigkeit der einzelnen Zuſtände mit der wirklich vorgefundenen Einheit der Dauer im Widerſtreit ſtehen. Mit einem Worte: Zu der reinen Dauer kann man nicht vordringen, ſolange man von den Begriffen der Einheit oder der Vielheit ausgeht und mit ihnen die reine Dauer faſſen will. Dasſelbe gilt in bezug auf die adäquate Ausdrückbarkeit. Was für Worte man zur Definition der Dauer verwenden mag, man wird nie das wiedergeben können, was in Wirklichkeit vorliegt. Man bleibt immer bei dem ſtatiſchen Aſpekte der Bewußtſeinszuſtände ſtehen.[1])

1) Ich gebe hier bloß die Darſtellung von einer Seite der ſich hier eröffnenden Schwierigkeit wieder, wie ſie in Bergſons Intr. à la mét. angedeutet wird. Man könnte aber dieſelbe Schwierigkeit auch in bezug auf andere Momente hervorheben: z. B. könnte man fragen, wie die beiden folgenden Behauptungen zugleich beſtehen können: 1. Die Bewußtſeinszuſtände in der reinen Dauer fangen im ſtrengen Sinne nicht an und hören nicht auf, – und 2. jeder Zuſtand (état) iſt eine den ihm vorangehenden Zuſtänden gegenüber ſchlechthin neue, unreduzierbare Qualität u. dgl. m.

Digitized by Google

Der angedeuteten Schwierigkeit wird man auch nicht entgehen, wenn man etwa, ſtatt ſich der aſtrakten Begriffe zu bedienen (die vielleicht – wie man wohl ſagen würde – wegen ihrer Abſtraktheit und Leere hier nicht brauchbar ſind)[1]) zu anſchaulichen konkreten Bildern (images) greifen wollte. Denn ob man die reine Dauer mit einem Abwickeln evtl. Aufrollen eines Fadens, oder mit einem Paſſieren eines Farbenkontinuums, oder mit einer eine Verlängerung des Gummielaſtikumſtückes hervorbringenden Bewegung vergleicht, immer wird einer der Fälle eintreten:[2]) Entweder wird der Dauer die Homogenität des Raumes, bzw. den Zuſtänden die Form des Außer-einander-geſtellt-ſeins und des Fertigſeins aufgewungen, oder wird die Einheit der Dauer ſo betont, daß die unendliche Mannigfaltigkeit der Zuſtände vergewaltigt wird. Und es kann nicht anders ſein. Denn: »La vie interieure est tout cela à la fois, variété de qualités, continuité de progrès, unité de direction. On ne saurait la représenter par des images«.[3]) So kommt man zu folgendem Ergebnis: Einerſeits gibt ſich die reine Dauer in dem unmittelbaren Erleben als die abſolute und einzige Realität in der Sphäre des Bewußtſeins. Andererſeits iſt es unmöglich die reine Dauer begrifflich zu faſſen, oder wenigſtens ihre Natur durch die uns zur Verfügung ſtehenden Bilder adäquat zu veranſchaulichen. Alle Niederſchläge der intellektuellen Erkenntnis erweiſen ſich der reinen Dauer gegenüber völlig machtlos. Die reine Dauer kann alſo auf dem Wege der intellektuellen Erkenntnis nicht erfaßt werden, und da ſie (und dabei auf eine jeden Zweifel ausſchließende Weiſe) doch erfaßt wird, ſo muß die Erfaſſung einer Erkenntnisart angehören, die von jederlei intellektuellen Erkenntnis radikal verſchieden iſt. Nennt man die unmittelbare Wahrnehmung der reinen Dauer »Intuition«, ſo ergibt ſich aus der bisherigen Betrachtung als erſtes Problem die Frage, was die Intuition ihrer Natur nach iſt. Ihrer Natur nach, denn die Exiſtenz der Intuition ſteht in dem jetzigen Augenblick der Unterſuchung nicht mehr in Frage. Dieſe Exiſtenz iſt ja gerade das (zunächſt unverſtändliche) Faktum, das Bergſon zu der folgenden

---

1) Was übrigens, wie ich hier hinzufügen kann, nur ein nicht zu rechtfertigender Ausweg wäre, deſſen Unrechtmäßigkeit ſofort erkannt wird, wenn man die hier noch feſtſtehende und erſt durch die jetzige Überlegung in Frage zu ſtellende Alleinherrſchaft des Intellektes und das Poſtulat der allgemeinen Gültigkeit der Begriffe, ſo wie der von der Logik behaupteten prinzipiellen Möglichkeit des »Alles-auf-Begriffe-bringens«, berückſichtigt.

2) Vgl. Intr. à la métaphyſique. Rev. d. mét. et de mor. 1903, S. 5 und 6.

3) l. c. S. 6.

Digitized by Google

Problematik veranlaßt. Durch die Exiſtenz einer Realität, die ſich den intellektuellen Formen[1]) nicht fügt, wird die Alleinherrſchaft des Intellektes durchbrochen. Dadurch wird zugleich die Natur der intellektuellen Erkenntnis zum Problem. In ihr muß der Grund liegen, weswegen der Intellekt bei der Erkenntnis der reinen Dauer ſich machtlos erweiſt.

Unter der Heranziehung der Kantiſchen Ausdrucksweiſe und Problematik kann man das Geſagte folgermaßen entwickeln:

Die Alleinherrſchaft des Intellektes wird, wie geſagt, durch das Vorhandenſein einer Realität, die durch ihn nicht erkannt und doch auf irgendeinem, bis jetzt theoretiſch unerkanntem Wege, erkannt wird, gebrochen. Iſt das Geſagte richtig, ſo gibt es nicht eine einzige, ſondern es gibt wenigſtens zwei Grundarten der Erkenntnis. Dadurch aber entſteht zunächſt die Aufgabe der Beſtimmung der Natur einer jeder von ihnen, ſowie ihrer beiderſeitigen Beziehungen. Andererſeits kann und darf man nicht im voraus Prinzipien aufſtellen, die für jede Erkenntnis überhaupt Geltung beſäßen. Will man alſo, wie es Kant tut, aprioriſche Anſchauungs- und Denkformen als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt aufſtellen, ſo iſt die Aufgabe falſch geſtellt und birgt in ſich einen Zirkel, indem ſie die Einheitlichkeit und Alleinherrſchaft der intellektuellen Erkenntnis, die erſt zu beweiſen wäre, ſtillſchweigend vorausſetzt.

Dabei brauchen aber nicht alle kantiſchen Behauptungen über Anſchauungsformen, Raum und Zeit, und über die Kategorien in jeder Richtung falſch zu ſein. Raum, Zeit uſw. hören auf, Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt zu ſein, können aber doch als notwendige Struktur zu einer Art der Erkenntnis gehören. Iſt es aber ſo, ſo liegt die erſte Aufgabe vor, alle zu dieſer Art der Erkenntnis gehörigen Formen, ihre Natur, ſowie die Rolle, die ſie ſpielen, zu beſtimmen und dadurch zugleich die Grenzen aufzuweiſen, innerhalb deren ſie Geltung beſitzen. Daran knüpft ſich ſofort die zweite, weit wichtigere Aufgabe: Die Beantwortung der Frage nach der Geneſis dieſer Erkenntnisart. Denn in dem Momente, wo die erwähnten Formen nicht zu der Natur der Erkenntnis überhaupt gehören, ſondern nur ſozuſagen einen Einzelfall der Erkenntnis bilden, der an beſtimmte Bedingungen und Zwecke geknüpft iſt, verlieren ſie ihre Abſolutheit und werden zu etwas Zufälligem und Bedingtem, deſſen Geneſis zu geben man verpflichtet iſt.

1) Der Sinn dieſes Wortes wird ſich im nächſten Abſchnitt klären.

Digitized by Google

Andererseits: Ist eine Erkenntnis, zu deren Bestehen Raum, Zeit usw. notwendig ist, dadurch in irgendeinem noch zu bestimmenden Sinne relativ, bleibt sie innerhalb der Grenzen einer bloßen Erscheinungswelt eingeschlossen, und ist sie nur eine Art der Erkenntnis, so folgt, daß nicht jede Erkenntnis relativ sein muß; – es ist also die Möglichkeit einer absoluten, die Realität selbst erfassenden Erkenntnis wenigstens prinzipiell nicht ausgeschlossen. Gibt es ferner eine Erkenntnis, die von den Formen des Raumes und der Zeit[1]) frei ist, so bricht sie die Fessel der Relativität und ist eine absolute Erkenntnis. Es wurde aber oben gezeigt, daß der homogene Raum (evtl. hom. Zeit) nur für den statischen Aspekt des Bewußtseins paßt, daß es aber eine Realität, die reine Dauer, gibt, die von der Form des homogenen Mediums vollständig frei ist, und daß es eine Erkenntnis von dieser Realität gibt. Sind also die obigen Analysen richtig, so ist die zu untersuchende Intuition die gesuchte absolute, metaphysische Erkenntnis. Somit ist das Problem der Intuition zugleich das der absoluten Erkenntnis und hängt mit dem Problem der Möglichkeit einer Metaphysik zusammen. Ist aber die Wissenschaft (science) etwas, in dessen Grenzen die intellektuelle Erkenntnis herrscht, will andererseits die Philosophie eine letzte und absolute Erkenntnis vom Universum geben, so hängen mit den Problemen der intuitiven und der intellektuellen Erkenntnis die Probleme der Möglichkeit der Wissenschaft und der Philosophie, sowie die der fundamentalen Abgrenzung zwischen ihnen, zusammen.

Man muß aber etwas genauer sein und das Problem nach seinen verschiedenen Seiten und unabhängig von der Kantischen Philosophie formulieren. Zu diesem Zwecke ist einiges von den späteren Untersuchungen – vorläufig als eine hypothetische Möglichkeit – schon hier kurz anzudeuten.

1. Nehmen wir also mit Bergson an, es gebe zwei verschiedene Erkenntnisarten: die intellektuelle und die intuitive. Nehmen wir weiter an, daß die intellektuelle Erkenntnis immer dann zur Ausübung gelangt, wenn wir im täglichen Dasein leben und natürlich nach außen gerichtet sind. Es ist zu vermuten, daß die Umstände, unter welchen diese Erkenntnis zur Ausübung kommt, sie auf irgendwelche Weise formen. Nehmen wir an, daß dies in der Tat so ist. In den Umständen liegt aber Doppeltes: a) Das tägliche Leben ist aufs Handeln

1) Immer im Sinne des homogenen Raumes und der homogenen Zeit!

Digitized by Google

gerichtet; im Grunde iſt es nichts anderes als Handeln (»vivre c'est-à-dire agir« ſagt Bergſon öfters), b) das Leben und Handeln ſpielt ſich in einer materiellen Welt ab. Nach der Annahme muß beides in der unter dieſen Umſtänden ausgeübten Erkenntnis zur Ausprägung kommen. Die intellektuelle Erkenntnis muß alſo erſtens eine Erkenntnis ſein, die zum Ziele eine zu vollziehende Handlung hat, d. h. ſie muß den Bedingungen der Handlung angepaßt ſein. Sie muß zweitens eine Erkenntnis der materiellen Welt ſein. Im Grunde fällt beides zuſammen, da die Handlung ſich nur in und an der Materie abſpielen kann, und ſoll ſie gelingen, ſo iſt vor allem die Materie zu erkennen, und ſo zu erkennen, wie dies für die Handlung von Bedeutung iſt. Die intellektuelle Erkenntnis zielt ſomit urſprünglich auf eine Handlung hin und iſt ihr angepaßt. Stellt dies an ſie gewiſſe Forderungen, zwingt es ſie beſtimmte Formen anzunehmen, ſo dürfen dieſe Formen nur in den vom Geſichtspunkte der zu vollziehenden Handlung beſtimmten Grenzen mit Erfolg angewendet werden. Will man alſo eine unintereſſierte, reine Erkenntnis, eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen haben, ſo muß man dieſe Formen beſeitigen, ſich von ihnen frei machen. Iſt die Intuition, wenn ſie möglich iſt, von dieſen Formen frei, ſo iſt ſie eine reine unintereſſierte Erkenntnis. Das Problem der Intuition iſt alſo das Problem der unintereſſierten Erkenntnis.

2. Wenn die Formen der intellektuellen Erkenntnis die zu erkennende Realität umgeſtalten, ſo iſt das auf dieſem Wege Erfaßte nur eine Erſcheinung, ein Schein, ein Symbol von der Realität, nicht aber ſie ſelbſt, (unabhängig davon, wie ſich der Sinn dieſer »Erſcheinung« im Laufe der Unterſuchung beſtimmen mag). Die intellektuelle Erkenntnis iſt in dieſem Sinne relativ. Dabei kann die Relativität bei verſchiedenen Grundarten von Realitäten verſchieden groß ſein, ja, ſie nähert ſich in gewiſſen Fällen aproximativ an das Abſolute, da die Handlung nicht im Irrealen verlaufen kann. Gibt es aber eine Intuition, d. h. eine von Handlungsformen freie Erkenntnis, ſo iſt ihr Problem mit dem der abſoluten, unmittelbaren, metaphyſiſchen Erkenntnis identiſch.

3. Iſt aber die Realität im letzten Grunde ein ewiges Werden, ein unaufhörliches Sichverändern und Sichbewegen, und fordert anderſeits die zur Erhaltung des Lebens notwendige Handlung fertige, gewordene und unveränderliche Elemente, ſo muß die ihr angepaßte Erkenntnis eine Erkenntnis des Fertigen und Statiſchen ſein, die Intuition aber die Erkenntnis des Werdens und der Veränderung

Digitized by Google

So ist das Problem der uninteressierten und absoluten Erkenntnis eins mit der Frage nach der Erkenntnis des Werdens und der Veränderung (changement).

4. Nehmen wir an, daß man zwischen zwei Arten der Handlung unterscheiden muß: zwischen der Handlung, welche im praktischen Leben bei der Verfertigung nützlicher Gegenstände zur Ausübung gelangt, und der »freien« Handlung, einem freien, aus dem Innern des Menschen kommenden Entschlusse und dessen Vollzuge. Nehmen wir weiter an, daß die erste nach bestimmten Modellen (Typen, Formen) sich abspielt, die durch Wiederholung zum Schematismus und zur Mechanisierung erstarrt sind. Daß dagegen die zweite einer schlechthin neuen Lösung eines dem Individuum durch das Leben gestellten Problems vergleichbar ist, welche ausschließlich aus dem innersten Wesen des Individuums entspringt und nicht aus den mechanisierten und aus den äußeren Umständen des Lebens entstandenen Gewohnheiten. Bei der ersten Art der Handlung würde die Benützung der intellektuellen Formen, bzw. das Betrachten der eigenen psychischen Zustände unter dem statischen Aspekt vollkommen passend und ausreichend sein. Die freie Handlung müßte indessen ein inneres, unmittelbares Gewahrwerden des Individuums von sich selbst (die Intuition) in sich schließen. So hängt – unter der gemachten Annahme – das Problem der Intuition mit dem des freien Willens eng zusammen.[1])

5. Fordert die tägliche, mechanisierte Handlung das Fertigsein (Gewordensein) und die Unveränderlichkeit der Elemente, spielt sie sich an der Materie ab, und ist jede Realität ein Werden (evtl. Entwerden), so muß dies Werden der Materie ein solches sein, daß es von irgend welcher Seite das Fertigsein, das Gewordensein darbietet, so muß die Materie wenigstens als eine Tendenz zum Statischen gefaßt werden[2]) – da sonst eine Handlung nicht möglich wäre. Der Intellekt also, der das Statische zu erfassen vermag, ist vor allem eine Erkenntnis der Materie. Gibt es aber zugleich eine Realität, die von keiner Seite irgend etwas Gewordenes, sondern ein pures Werden ist, und ist das Leben eben diese Realität, so ist die Frage nach der Intuition, die über das Statische hinausgeht, und das Werden selbst zu erfassen vermag, mit der Frage nach der Erkenntnis des Lebens identisch.

---

1) Ein noch engerer Zusammenhang wird später dargestellt.

2) Vgl. d. Kapitel über die ideelle Genesis der Materie und des Intellektes.

Digitized by Google

6. Bildet die Urnatur des Lebens das Bewußtſein, und iſt es nur, wenn es im Werden, in der reinen Dauer begriffen iſt, rein zu erfaſſen, ſo iſt das Intuitionsproblem das Problem der Erkenntnis des Bewußtſeins in der reinen Dauer. Leben endlich die Menſchen als Handlungsſubjekte im Kontakt mit der materiellen Natur und in einer menſchlichen Gemeinſchaft, ſo iſt es verſtändlich, daß — nach der Ausbildung der intellektuellen Erkenntnisweiſe mit ihren mannigfachen Formen und bei dem Vorwiegen der praktiſchen, nach außen hin gerichteten Einſtellung — ſie unwillkürlich die Formen der intellektuellen Erkenntis auch auf das innere Leben anwenden, und daß dadurch eine täuſchende Vorſtellungsweiſe der Bewußtſeinszuſtände entſteht: der ſtatiſche Aſpekt.

Auf dieſe Weiſe ſchließt ſich der Kreis der Fragen, der das Intuitionsproblem umfaßt. Jetzt ſchon ſieht man die grundlegende Bedeutung, die für das ganze Syſtem Bergſons die Scheidung zwiſchen der reinen Dauer und dem ſtatiſchen Aſpekte des Bewußtſeins hat. Dies wird im Laufe der weiteren Darſtellung noch klarer werden. Natürlich ſind es nicht alle Seiten des Problems, die oben zuſammengeſtellt wurden[1]). Einige andere werden im Laufe der Darſtellung — nach Heranziehung der neuen Problemverſchlingung in der Evolution créatrice — noch hinzukommen. Es iſt aber notwendig, zuerſt von den bisherigen Allgemeinheiten in konkretere Unterſuchungen überzugehen und das, was hier hypothetiſch angedeutet iſt, aufzuzeigen.

Wir gehen ſomit zu der Darſtellung der Bergſonſchen Unterſuchungen über die intellektuelle Erkenntnis über, um ſodann zu der Intuition zurückzukehren.

II. Abſchnitt.
DER INTELLEKT.

Einleitung.

Die Bergſonſchen Unterſuchungen über die intellektuelle Erkenntnis bzw. den Intellekt — im weiteſten Sinne des Wortes — kann man zunächſt in zwei Gruppen ſondern: 1. in die »pſychologiſchen« (bzw. »erkenntnistheoretiſchen«)[2]) und 2. in die metaphyſiſchen Unter-

1) Eine ſolche Zuſammenſtellung gibt Bergſon ſelbſt in ſeinen Werken nicht. Sie dürfte aber der Klarheit und Überſichtlichkeit der Problembehandlung dienlich ſein.

2) Die Verſchiedenheit der erkenntnistheoretiſchen Problematik und Methode von der »pſychologiſchen« beachtet Bergſon ſelbſt nicht!

Digitized by Google

suchungen. Jedoch auch innerhalb der »psychologischen« Betrachtung ist man genötigt, eine Scheidung zu statuieren zwischen den rein psychologischen und mehr auf das Bewußtseinsmäßige gehenden Untersuchungen und den entwicklungspsychologischen Untersuchungen, welche sich mit verschiedenen realen Tendenzen und ihrer Entwicklung in der Gesamttendenz des Lebens befassen. In dem Moment, in dem man die Entwicklungstheorie Bergsons hat, bilden die ersten einen Spezialfall der allgemeinen Theorie; vor der Entstehung der Entwicklungstheorie aber bildeten sie einen Weg zu der letzteren und enthalten auch jetzt eine Teilbegründung der allgemeinen Auffassung des Intellektes, indem sie vor allem den Beweis der Handlungsbezogenheit der äußeren Wahrnehmung darlegen. Somit werden wir mit der rein psychologischen Betrachtung anfangen, der sich dann die entwicklungspsychologische und die metaphysische anreihen werden. Dabei beschränken wir uns in der psychologischen Betrachtung hauptsächlich auf die Herausstellung der Handlungsbezogenheit der äußeren Wahrnehmung nebst einem Exkurs über die Genese der allgemeinen Ideen. Dagegen müssen wir in der entwicklungstheoretischen Betrachtung wenigstens in einigen Sätzen auf die Entwicklung überhaupt und auf den Instinkt eingehen.

Um die Verschiedenheit der Betrachtungsweise sowie den Übergang von den psychologischen zu den entwicklungstheoretischen und metaphysischen Untersuchungen etwas genauer anzudeuten, sei noch folgendes bemerkt:

Der wesentlich dualistische Essai, in welchem die Entdeckung der reinen Dauer zum Durchbruch kam, führte in natürlicher Konsequenz zu den metaphysischen Problemen des Dualismus und nötigte die Schwierigkeiten zu lösen, in die sich sowohl der Realismus wie der Idealismus einerseits, Spiritualismus und Materialismus andererseits verwickeln. Die Untersuchung dieser Systeme[1]) ergab, daß sowohl der Realismus wie der Idealismus auf ein – nach Bergsons Meinung – anfechtbares und zu unlösbaren Schwierigkeiten führendes, gemeinsames Fundament sich stützen, welches in folgende zwei Behauptungen sich zusammenfassen läßt: 1. Die äußere Wahrnehmung, und allgemeiner, die Bewußtseinszustände sind Duplikata von entsprechenden materiellen Realitäten. 2. Die äußere Wahrnehmung (perception externe) ist eine uninteressierte, reine

1) Vgl. vor allem die angegebenen Resultate in »Matière et mémoire« S. 11–14, 252–255.

Digitized by Google

Erkenntnis. Die Natur der Wahrnehmung und ihre Beziehung zu der in ihr erkannten Realität (Materie) war alſo das nächſtliegende Thema der Unterſuchung. Da ſich aber bald erwies, daß die konkrete Wahrnehmung mit Erinnerungselementen durchſetzt iſt, führte das Anfangsproblem zur Unterſuchung des Gedächtniſſes und ſeines Verhältniſſes zur reinen Wahrnehmung. Die Löſung des Wahrnehmungsproblems ſollte die für metaphyſiſche Fragen notwendige Korrektur der bisherigen Auffaſſungen ergeben, die Löſung des Gedächtnisproblems dagegen ſollte einerſeits einen indirekten empiriſchen Beweis der Bergſonſchen Auffaſſung der reinen Wahrnehmung liefern, andererſeits das metaphyſiſche Problem der Seins-Unabhängigkeit des Geiſtes (l'ésprit) wiederum auf empiriſchem Wege löſen. Auf dieſe Weiſe handelte es ſich alſo um eine pſychologiſche[1]) Unterſuchung der Bewußtſeinszuſtände, welche einerſeits in erkenntnis-theoretiſche, andererſeits in metaphyſiſche Fragen hinauslief. Sie ergab als Reſultat eine eigentümliche Teleologie in der Struktur der Bewußtſeinszuſtände der erkennenden, allgemeiner, der lebenden (menſchlichen) Subjekte, m. a. W. eine ſich im Laufe der Zeit vervollkommnende Anpaſſung an die Bedingungen und Zwecke des Lebens.[2]) Dabei wurde dieſe ſich anpaſſende Struktur als eine ſich entwickelnde Realität, die verſchiedenen Grade der Vollkommenheit der Anpaſſung als verſchiedene Phaſen der Entwicklung einer urſprünglichen realen Tendenz aufgefaßt, welche ſelbſt nur eine Linie der Entwicklung einer Urtendenz — des Lebens — iſt.

Mit dem zuletzt Geſagten ſtehen wir ſchon auf dem Boden der »Evolution créatrice«,[3]) die ſich als Aufgabe die Beſtimmung des Sinnes dieſer Teleologie und der Entwicklung, ſowie eine Rekonſtruktion der faktiſchen Entwicklung geſtellt hat. Die urſprünglich pſychologiſche, obwohl ins Metaphyſiſche und Erkenntnistheoretiſche[4]) auslaufende Unterſuchung der »Matière et mémoire« verwandelt

1) Nach Bergſons ausdrücklicher Meinung (vgl. die Vorrede zur VII. franzöſiſchen Ausgabe der Matière et mémoire S. X—XII) und der tatſächlichen Durchführung der Unterſuchungen in dieſem Werke.

2) Vorläufig wird offen gelaſſen, wie dieſe Teleologie genau zu faſſen iſt. Alle hier verwendeten Ausdrücke werden ſich im Laufe der Darſtellung genau beſtimmen.

3) I. Aufl. Paris, Alcan 1907. Deutſch: »Schöpferiſche Entwicklung«, bei E. Diederichs, Jena 1911.

4) Dies letzte, d. h. die Verwandlung der pſychologiſchen Unterſuchungen in erkenntnis-theoretiſche, wird von Bergſon ſelbſt nicht hervorgehoben und auch nicht zum Bewußtſein gebracht. Und dies iſt ein für Bergſon charakteriſtiſches Moment.

Digitized by Google

ſich in eine metaphyſiſche Entwicklungstheorie verſchiedener Urrealitäten, oder beſſer Urtendenzen. Unter dieſen befinden ſich auch die Erkenntnistendenzen, in die Geſamtheit der Entwicklung verwoben. Deswegen ſind ſie nur in dieſer Verwebung zu unterſuchen und aus ihr zu verſtehen. So erhält man eine auf Metaphyſik ſich gründende, ſelbſt metaphyſiſche Erkenntnistheorie. Das Metaphyſiſche und das Erkenntnistheoretiſche rücken ganz nahe aneinander, ſo daß die beiden Sachen ſich faſt als dieſelbe, bloß von verſchiedenen Seiten betrachtete, geben.[1])

Freilich wird auch in der »Evolution créatrice« zwiſchen pſychologiſchen Problemen und der Genesis des Intellektes geſchieden. Die hier entwickelten pſychologiſchen Betrachtungen aber ſind von denen in »Matière et mémoire« inſoweit verſchieden, als die letzteren mehr pſychologiſch, d. h. mehr auf das Bewußtſeinsmäßige gerichtet ſind, während in der »Evolution créatrice« der Intellekt vor allem als eine Fähigkeit (Tendenz) behandelt wird, die ſich in einer Mannigfaltigkeit von Tendenzen entwickelt. Dabei tritt in der »Evolution créatrice« viel deutlicher die Beziehung zum Handeln (ſpeziell zu verfertigendem Handeln [fabrication]) und zu der Materie, an der ſich die Handlung abſpielt, ſowie die eigentümliche Teleologie der Entwicklung verſchiedener Bewußtſeinstendenzen hervor. Und erſt an ſolche pſychologiſche Unterſuchung ſchließt ſich die metaphyſiſche Geneſis des Intellektes an.

I. Kapitel.

Die pſychologiſche Betrachtung.

1. Die äußere Wahrnehmung.

Unter den Problemen der intellektuellen Erkenntnis im weiteſten Sinne des Wortes ſteht an erſter Stelle das Problem der »ſinnlichen« Erkenntnis von der äußeren Welt, oder mit anderen Worten das Problem der äußeren Wahrnehmung. Bergſon ſucht zu zeigen, daß die äußere Wahrnehmung keine reine Erkenntnis iſt, ſondern daß ſie auf die Handlung bezogen und nur von dieſer Handlungsbezogenheit aus zu verſtehen iſt.[2]) Sein Gedankengang iſt in der Hauptſache folgender:

1) Die Frage, wie Erkenntnistheorie und Metaphyſik zueinander ſtehen, wird noch in dieſem Abſchnitt zur genaueren Erörterung kommen.

2) Vgl. zu dem Folgendem: »Matière et mémoire«, Paris, Alcan 1896. Wir beſchränken uns hier auf den Bergſonſchen Beweis der Handlungsbezogenheit der äußeren Wahrnehmung und die daraus ſich ergebenden Lehren. Dagegen laſſen wir die mannigfachen Fragen beiſeite, mit denen das Problem der äußeren Wahrnehmung bei Bergſon in »Matière et mémoire« verflochten

Digitized by Google

Es gibt ein Syſtem von »Bildern« (images)[1]), welche von »mir« wahrgenommen, oder nicht wahrgenommen werden, je nachdem ich meine Sinne öffne oder ſchließe. In dieſem Syſtem ſtehen alle Bilder in gegenſeitigen Aktions- und Reaktionsbeziehungen, die ſich über alle Teile jedes einzelnen Bildes erſtrecken. Jedes Bild ändert ſich für ſich ſelbſt und iſt in dieſen Veränderungen, ſowie in ſeinem Sein, von dem Sein und den Veränderungen des ganzen Syſtems funktionell abhängig. Die Aktionen und Reaktionen ſpielen ſich nach beſtimmten konſtanten Geſetzen ab, die ich Naturgeſetze nenne, und deren vollkommene Kenntnis jedes zukünftige Geſchehen vorauszuſehen und zu berechnen geſtattet. Das ſetzt das Beſchloſſenſein der zukünftigen Bilder in ihrer Gegenwart voraus, und ſchließt die Hinzufügung von etwas ſchlechthin Neuem aus. In dieſem Syſtem befindet ſich als eines von ſeinen Bildern »mein Leib« (mon corps), der ſich dadurch von allen anderen Bildern unterſcheidet, daß er nicht bloß von außen her durch Wahrnehmungen (perceptions), ſondern auch von innen her durch affektive Empfindungen (affections)[2]) von mir erkannt wird.

---

iſt, die aber für das Problem der Intuition und des Intellektes ohne weſentliche Bedeutung ſind.

1) Um die Einheitlichkeit der Terminologie mit der vorhandenen deutſchen Überſetzung von »Matière et mémoire« (Jena, E. Diederichs 1906, 2. Auflage 1919 neu überſetzt von J. Frankenberger) zu wahren, und weil es wirklich kein paſſendes Wort für die Bezeichnung deſſen gibt, was Bergſon unter »image« verſteht, habe ich mich entſchloſſen die Terminologie der Diederichſchen Überſetzung, die das Wort »image« durch »Bild« erſetzt, beizubehalten. Es muß aber gleich darauf hingewieſen werden, daß Bergſon unter »image« nicht ein »Bild« verſteht, das eine Abbildung eines nicht ſelbſtgegenwärtigen Originals iſt. Vielmehr will er eben dieſe Bedeutung des Wortes ausſchließen, indem er die Auffaſſung der äußeren Wahrnehmung als eines »Duplikats« bekämpft (zitiert wird nach der weſentlich beſſeren Überſetzung der 2. Auflage). Zur Bedeutung des Wortes »image« iſt zu vergleichen: Matière et mémoire, S. 1: »Me voici donc en presence d'image au sens le plus vague ou l'on puisse prendre le mot«. Außerdem: Vorrede zur 7. Auflage von Matière et mémoire S. II: »Et par »image« nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose, — une existence située à mi-chemin entre la »chose« et la »représentation«. — »Donc, pour le sens commun, l'objet existe en lui-même et, d'autre part, l'objet est, en lui-même, pittoresque comme nous l'apercevons: c'est une image, mais une image qui existe en soi.«

2) In der deutſchen Überſetzung wird das Wort »Gefühle« gebraucht, was mir unpaſſend zu ſein ſcheint. Vgl. Bergſon: Eſſai, die Betrachtungen über die »Affections« im Unterſchied zu anderen Gefühlszuſtänden, ſowie den vorſtellungsmäßigen Empfindungen. Ebenſo M. e. m. S. 43 ff.

Digitized by Google

Diese Empfindungen sind zwischen die Einwirkung der äußeren Reize und die Bewegungen, die ich ausführe, eingeschaltet und bestehen in einer Unzahl von in Entstehung begriffenen (commencées), aber nicht ausgeführten Bewegungen, in einer Andeutung eines praktischen Entschlusses, aber nicht in einer Nötigung, welche die Wahl ausschließt. Sie treten immer dann auf, wenn ich Initiative ergreife, erlöschen aber, wenn meine Aktivität zur Gewohnheit und Automatismus geworden ist. Allem Anscheine nach ist also der Akt, in den der affektive Zustand mündet, durch seine Antecedenzien nicht so eindeutig und streng bestimmt, wie eine Bewegung durch die ihr vorangehenden Bewegungen. Wenn überhaupt etwas schlechthin Neues in der Welt geschehen kann, so kann es nur durch so etwas, wie »meinen Leib« hervorgebracht werden. »Mein Leib« ist auch nichts anderes als ein Instrument der Handlung und nur das.[1]) Er empfängt Bewegungen, die von anderen Bildern kommen, und reagiert mit Bewegungen, wie alle anderen Bilder. Der Unterschied besteht nur darin, daß er in dieser Reaktion einen Spielraum zur Wahl hat. So kann er auch ein Zentrum der Unbestimmtheit genannt werden, die durch seine Existenz in das Weltganze eingeführt wird. — In demselben System von Bildern finde ich andere Bilder, die meinem Leibe ähnlich sind: die Leiber anderer Lebewesen, Menschen und Tiere. Sie alle sind Zentren der freien Handlung, bzw. der Unbestimmtheit.

Wenn aber die Rolle des Bildes, das ich meinen Leib nenne, in der Ausübung einer wirklichen Einwirkung (influence réelle) auf die umgebenden Dinge, und somit in der W a h l zwischen verschiedenen materiell möglichen Verhaltungsweisen besteht, so muß mein Leib eine bevorzugte Stellung den Dingen gegenüber einnehmen, oder die Dinge müssen ihm mit anderen Worten auf irgend welche Weise ihre Vorzüge evtl. Nachteile für seine mögliche Handlung andeuten, d. h. die mögliche Handlung des Leibes auf sie widerspiegeln. Und es gibt in der Tat außer dem ersten ein zweites Bildersystem. Nicht aber so, als ob es ganz andere Bilder wären. Im Gegenteil, in das zweite System gehen d i e s e l b e n Bilder ein, welche zu dem ersten System gehören, nur daß sie in diesem Falle nicht auf sich selbst, sondern auf meinen Leib, als ein Zentrum der Handlung, bezogen sind. Sie gruppieren sich hier um den Leib als ein Zentrum in verschiedenen Entfernungen herum, und diese Entfernung stellt im Grunde nichts anderes dar als »das Maß, in dem

1) »Notre corps est un instrument d'action, et d'action seulement.« M. e. m. S. 251.

Digitized by Google

die Dinge der Umwelt gegen die unmittelbare Wirkung meines Leibes ſozuſagen verſichert ſind«.[1]) Je weiter der Horizont iſt, in dem die Bilder liegen, um ſo einförmiger heben ſie ſich von dem Hintergrunde ab; je enger er dagegen iſt, deſto deutlicher werden die Entfernungsunterſchiede und die Lageanordnung der Dinge, »je nach der größeren oder geringeren Leichtigkeit, mit welcher mein Körper ſie berühren und bewegen kann«.[2]) Die Bilder ändern ſich durch und durch in ihrer Dimenſion, Geſtalt und Farbe je nach der kleinſten Bewegung meines Leibes, oder je nach der leiſeſten Veränderung, die in dem Leibe ſtattfindet; ja, ſie können auch vollſtändig verſchwinden, wenn eine kleine Änderung eines beſtimmten Gehirnteiles hervorgebracht wird. Sie ſind in dieſem Syſtem in ihrem Sein und ihren Veränderungen von den Veränderungen, die ſich in dem betreffenden Zentrum abſpielen, funktionell abhängig. Andererſeits ſind ſie in viel höherem Maße veränderlich als die Bilder des erſten Syſtems und ſpiegeln die mögliche Handlung des Leibes wieder. Das erſte Syſtem nennt man »Materie«, das zweite »die äußere Wahrnehmung«. Und das Problem, das hier vorliegt, lautet in der vorläufigen Formulierung: »D'où vient que les mêmes images peuvent entrer à la fois dans deux systèmes differents, l'un où chaque image varie pour elle-même et dans la mesure bien définie où elle subit l'action réelle des images environnante, l'autre où toutes varient pour une seule, et dans la mesure variable où elles réfléchissent l'action possible de cette image privilégiée?«[3])

Das Vorhandenſein der beiden Syſteme kann niemand leugnen. Und alle Verſuche der Löſung des eben angedeuteten Problems gingen dahin, nach der Setzung als Realität eines der Syſteme das Vorhandenſein des anderen zu deduzieren.[4]) Man muß aber nach Bergſon das erſte Syſtem vorausſetzen, weil das zweite von manchen Elementen des erſten Syſtems (von den Handlungszentren) abhängig iſt, und weil die Handlungszentren nur in dem ganzen Syſtem exiſtieren können. Man muß es aber ſo, wie es wirklich iſt, d. h. mit den Handlungszentren vorausſetzen und beachten, daß die Bilder des zweiten Syſtems die mögliche Handlung des betreffenden Handlungszentrum wiederſpiegeln. Dann ergibt ſich die Notwendigkeit der Exiſtenz der Wahrnehmung von ſelbſt. Das Problem

1) M. e. M. Deutſche Überſetzung, 2. Auflage S. 4.

2) a. a. O. S. 5.

3) M. e. m. S. 11.

4) Vgl. die Betrachtungen Bergſons über dieſe Verſuche in M. e. m. S. 11 bis 14 und 252 bis 255.

Digitized by Google

lautet also in einer genaueren Formulierung: Wie ist es zu erklären, daß um jedes Handlungszentrum herum ein zweites Bildersystem, genannt »Wahrnehmung« entsteht?

Um dieses Problem zu beantworten und zugleich den Sinn der »Genese« der Wahrnehmung näher zu bestimmen, muß man vor allem die Bedingungen vereinfachen, unter denen die Wahrnehmung sich vollzieht. Es gibt nämlich in Wirklichkeit keine Wahrnehmung, die von Erinnerungen – also durch subjektive Elemente – nicht durchtränkt wäre.[1]) Und das auf zweifache Weise. Erstens mischt sich mit jeder aktuellen die vergangene Erfahrung in der Form der wachgewordenen Erinnerungen. Zweitens dauert jede noch so momentane Wahrnehmung eine Zeitlang und fordert somit eine Leistung des Gedächtnisses, eine Mannigfaltigkeit von Momenten zu vereinigen. Um also die Wahrnehmung rein in sich zu untersuchen, muß man zunächst von ihren subjektiven Elementen abstrahieren, um ihr erst nachher die abstrahierten Elemente wiederzugeben und das zunächst herausgestellte durch neue Betrachtungen zu ergänzen, bzw. zu korrigieren.

Das erste Thema bildet also die Genese der r e i n e n Wahrnehmung. Die Bilder des zweiten Systems sind aber d i e s e l b e n Bilder wie die, die in das erste System eingehen. Zudem ist mein Leib, bzw. das Gehirn, ebenso wie andere Bilder, ein Bild und kann deswegen keine »Bilder« e r z e u g e n. Es kann sich also bei der beabsichtigten »Genese« nicht um ein »E n t s t e h e n« bzw. um ein »E r z e u g e n« handeln. Nur die falsche Annahme, daß die Bilder der Wahrnehmung so etwas wie eine Photographie von den Bildern des ersten Systems sind, kann den Gedanken einer Erzeugung nahe legen. Indessen verhalten sich in Wirklichkeit die Wahrnehmungsbilder zu den Bildern des ersten Systems wie Teil zum Ganzen. Der Unterschied zwischen »Sein« (»être«) und »Bewußt-wahrgenommensein« (»être consciemment perçu«) ist – nach Bergson – in der Sphäre der Bilder kein Unterschied der Natur, sondern ein solcher des Grades.[2]) Die Realität der Materie besteht in der Totalität ihrer Elemente und ihrer Wirkungen.[3]) Ein Bild, das ich ein ma-

1) Die von Bergson speziell besprochene Verunreinigung der Wahrnehmung durch affektive Empfindungen lassen wir hier beiseite, weil diese Frage zum Thema der Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung nichts wesentliches beiträgt.

2) »Il y a pour les images une simple difference de degré et non pas de nature, entre être et être consciemment perçues«. M. e. m. S. 25.

3) La réalité de la matière consiste dans la totalité de ses éléments et de leurs actions de tout genre.« M. e. m. S. 25.

Digitized by Google

terielles Ding nenne und von dem ich eine Vorſtellung habe, ſcheint deswegen an ſich etwas anderes zu ſein, als es für mich in der Vorſtellung iſt, weil es mit der Totalität anderer Bilder ſolidariſch iſt, ſich in die, die ihm folgen, fortſetzt (continue) und ſelbſt eine Fortſetzung der ihm vorangehenden Bilder iſt. Als objektive Realität muß es an der Stelle, wo es iſt, mit allen ſeinen Elementen auf alle ſeiner ganzen Umgebung wirken und Wirkungen empfangen. Es iſt nichts anderes, als ein Kreuzungspunkt, in dem ſich alle möglichen Modifikationen des Alls begegnen und, nachdem ſie von ihm ausgegangen ſind, ſich wiederum im All verlieren.[1]) Um ſeine reine und einfache Exiſtenz in eine Vorſtellung zu verwandeln, würde es genügen, auf einmal alles das, was ihm folgt, was ihm vorangeht und was es ausfüllt, zu unterdrücken (supprimer) und nur die äußere Schale, die oberflächliche Hülle zu behalten; d. h. es von der allſeitigen Gebundenheit an die Welt loszulöſen. Dieſe »Vorſtellung iſt« – bevor wir das tun – »wohl da, aber immer nur virtuell, da ſie in demſelben Augenblicke, wo ſie aktuell werden würde, neutraliſiert wird durch den Zwang, ſich fortzuſetzen und in etwas anderem aufzugehen.«[2]) Um ſie aktuell zu machen, bedarf es keinerlei Erhellung des Gegenſtandes, ſondern umgekehrt einer Verdunkelung mancher ſeiner Seiten, ſo daß das Zurückbleibende, ſtatt wie eine Sache (chose) in ſeine Umgebung eingeſchachtelt zu ſein, ſich wie ein Gemälde oder wie eine Tafel (tableau) von ihr abhebt. Mit einem Worte: Das Verhältnis zwiſchen der Materie und der Vorſtellung (Wahrnehmung) von ihr iſt das zwiſchen Ganzem und Teil. Somit lautet die Frage nach der »Geneſe« der Wahrnehmung nicht, wie die Wahrnehmung, ſoweit ſie ein Bild iſt (denn ſoweit ſie ein phyſiologiſcher Vorgang iſt, gibt es nichts zu fragen), entſteht, ſondern, warum ſich das Bild, das dem Prinzip nach das Ganze umfaſſen (und ſein) ſollte, ſich zu einem »Gemälde«, zu einer »Wahrnehmung« begrenzt.[3])

1) Ce qui la distingue, elle image présente, elle réalité objective, d'une image représentée, c'est la nécessité où elle est d'agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu'elle reçoit, d'opposer à chaque action une réaction égale et contraire, de n'être enfin qu'un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers. M. e. m. S. 23.

2) M. e. m. Deutſche Überſetzung S. 21.

3) »Ce que vous avez donc à expliquer ce n'est pas comment la perception naît, mais comment elle se limite, puisqu'elle serait, en droit, l'image du tout, et qu'elle se réduit, en fait, à ce que vous intéresse.« M. e. m. S. 29.

Digitized by Google

Dieſe Frage iſt nach Bergſon nur dann zu beantworten, wenn man das falſche Vorurteil, daß die Wahrnehmung eine unintereſſierte Erkenntnis iſt, preisgibt und von der Tatſache des Vorhandenſeins der Handlungszentren, wie von einem Prinzip, ausgeht. Dann ſieht man, daß die Wahrnehmung ſich zur Materie wie ein Teil zum Ganzen verhalten muß. Denn bildet ein Lebeweſen ein Zentrum der Unbeſtimmtheit im Univerſum (Zentrum der wirklichen [réelle] Handlung), und mißt ſich der Grad dieſer Unbeſtimmtheit an Zahl und Entwicklung ſeiner Funktion, ſo muß ſein Daſein allein die Unterdrückung aller dieſer Teile der Dinge zur Folge haben, welche für ſeine Funktion ohne Intereſſe ſind. Dieſe Teile läßt man ſozuſagen unbeachtet paſſieren; die übrigen aber werden durch ihre Iſolierung allein zu einer bewußten Wahrnehmung, indem ſie zu dem Gegenſtande (einer totalen Reflexion analog) zurückkehren und ihn erleuchten.[1]) Die Wahrnehmung beſteht alſo in einer Auswahl von Bildern, in welcher nur dies ausgewählt wird, was für die mögliche Handlung wichtig iſt. »Die Gegenſtände geben nur etwas von ihrer reellen Wirkung auf und ſtellen dafür ihre virtuelle Wirkung dar, und das heißt im Grunde den möglichen Einfluß des Lebeweſens auf ſie.«[2]) Man könnte ſomit ſagen, daß die Wahrnehmung irgendeines unbewußten materiellen Punktes unendlich reicher und kompletter iſt, als die unſrige, da der materielle Punkt Wirkungen aus allen Punkten des Univerſums empfängt und weiterleitet, während unſere Wahrnehmung nur beſtimmte Teile und nur von beſtimmten Seiten her die Dinge erreicht. Da aber ein materieller Punkt im unmittelbaren notwendigen Reagieren begriffen iſt, und deswegen bei ihm die Scheidung zwiſchen den für die virtuellen Handlungen wichtigen und den für ſie indifferenten Bildern fehlt, ſo bleibt ſeine »Wahrnehmung« unbewußt. Sie gleicht einer überlichteten Photographie: es fehlt ſozuſagen der dunkle Hintergrund, von dem ſich die Bilder abheben könnten. Die Rolle dieſes Hintergrundes ſpielen bei der bewußten Wahrnehmung die Zentren der Unbeſtimmtheit des Wollens. »Elles n'ajoutent rien à ce qui est; elles font seulement que l'action réell se passe et que l'action virtuelle demeure.«[3])

---

1) Vgl. M. e. m. S. 25: »Les images qui nous environnent paraîtront tourner vers notre corps, mais éclairer cette fois la face qui l'intéresse.« Außerdem S. 25: »La perception ressemble donc bien à ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une refraction empêchée; c'est comme un effet de mirage.«

2) M. e. m. Deutſche Überſetzung S. 22.

3) M. e. m. S. 27.

Digitized by Google

Für die Auffaſſung aber, daß die Wahrnehmung nur eine Auswahl der Bilder unter der Richtſchnur der virtuellen Handlung iſt, ſprechen noch folgende gewichtige Gründe: Die Wahrnehmung iſt in ihrem Sein und ihrer Entwicklung ſowie in ihrem Inhalt von der Entwicklungsſtufe und dem Zuſtand des Gehirns abhängig, ſo daß alles ſo vor ſich geht, als ob die Wahrnehmung aus dem Gehirn hervorginge. Daß ſie jedoch durch das Gehirn nicht erzeugt werden kann, wurde ſchon erwähnt. Zu ergänzen iſt jetzt folgendes: Der ganze nervöſe Apparat der Tiere iſt auf Reaktion des betreffenden Lebeweſens gegen die Aktion der Umgebung eingerichtet. Und die Entwicklung – von den niederſten Arten der Tiere bis zu den höchſten – geht in der Richtung auf eine immer größere Spontaneität, bis ſie ſich beim Menſchen in freie Handlung verwandelt. Parallel dazu läuft eine immer größere Kompliziertheit des Baues des Nervenapparates und eine immer größere Arbeitsteilung unter die einzelnen Organe, bis es endlich bei höheren Wirbeltieren und vor allem bei dem Menſchen zu einer Scheidung zwiſchen dem Rückenmark-Nervenſyſtem und dem Gehirn kommt. Das erſte iſt ein Leiter der automatiſchen Reflexbewegungen, während das Gehirn den empfangenen Reiz durch dieſen oder jenen motoriſchen Mechanismus des Rückenmarkſyſtems nach Belieben zu erreichen und auf dieſe Weiſe dem Lebeweſen die Art der Wirkſamkeit zu wählen geſtattet. In beiden Fällen handelt es ſich um eine Vermittlung oder Verteilung der Bewegungen und nur um dies. Sowohl alſo in der Funktion wie in dem organiſchen Bau beſteht zwiſchen dem Gehirn und dem Rückenmarkſyſtem nur der Unterſchied des Grades und kein ſolcher der Natur. Beide ſind Handlungsapparate. Iſt es aber ſo, dann kann daraus unter Berückſichtigung der Abhängigkeit der Wahrnehmung von dem Gehirn geſchloſſen werden, daß die Wahrnehmung ſelbſt in naher Beziehung zum Handeln ſteht. Dann iſt es aber zugleich verſtändlich, weswegen alles ſo vor ſich geht, als ob die Wahrnehmung durch das Gehirn erzeugt würde. »Die ſtrenge Beziehung zwiſchen bewußter Wahrnehmung und zerebraler Modifikation geht vielmehr darauf zurück, daß einerſeits die Struktur des Gehirns den genauen Plan der Bewegungen, unter denen wir die Wahl haben, darſtellt, und daß andererſeits diejenigen Beſtandteile der äußeren Bilder, die gewiſſermaßen zu ſich ſelbſt zurückkehren und ſo die Wahrnehmung bilden, genau die Punkte des Univerſums bezeichnen, auf die jene Bewegungen einen Einfluß ausüben können.«[1]) Die »wechſel-

1) M. e. m. Deutſche Überſetzung S. 26.

Digitized by Google

seitige Abhängigkeit« zeigt sich als eine gemeinsame Abhängigkeit von einem dritten Faktor: der Unbestimmtheit des Wollens.

Für diese Auffassung der Wahrnehmung spricht endlich das Bestehen des Gesetzes, daß die Wahrnehmung genau in dem Verhältnisse über den Raum verfügt, in welchem die Handlung über die Zeit verfügt.[1]) Ist nämlich die Hypothese über die Beziehung der Wahrnehmung zur Handlung begründet, so muß die Wahrnehmung in dem Moment sich einstellen, in welchem ein empfangener Reiz sich nicht zur automatischen Reaktion ausdehnt. Dies ist auch der Fall. Bei niederen Organismen, denen Reize nur durch einen unmittelbaren Kontakt zugeführt werden – die eventuelle Gefahr also unmittelbar droht –, sind die Wahrnehmungsorgane zugleich Abwehrorgane. Die Wahrnehmung gleicht einer bloßen Berührung und ist kaum von einer mechanischen Reflexbewegung zu unterscheiden. Wird aber der Zeitabschnitt zwischen der Einwirkung des Reizes und der Reaktion größer, d. h. wird die letzte ungewiß, so wächst auch die Entfernung, aus der das interessierende Ding wahrgenommen wird, und somit der Umkreis der wahrgenommenen Dinge.

Auf diese Weise wäre die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung aufgezeigt. Es ist aber notwendig, noch folgendes hervorzuheben: Obwohl die Wahrnehmung handlungsrelativ ist, ist sie – freilich nur als r e i n e Wahrnehmung – zwar eine partielle, aber doch in gewissem Sinne absolute, nämlich den Gegenstand selbst erfassende Erkenntnis. Die Relativität besteht nur in der Art der Auswahl der Bilder. Denn wenn es wahr ist, daß die (reine) Wahrnehmung sich zur Materie wie der Teil zum Ganzen verhält, so ist der in der Wahrnehmung herausgefaßte Teil mit dem (entsprechenden) Teil der Materie identisch. In diesem Sinne wäre die (r e i n e) Wahrnehmung als Intuition zu bezeichnen.[2])

Nachdem die – nach Bergsons Meinung – wahre Natur der reinen Wahrnehmung herausgestellt und nachdem es gezeigt wurde, worin ihre Handlungsbezogenheit besteht, ist es an der Zeit, zur konkreten Wahrnehmung zurückzukehren und zu verfolgen, wie sich die Handlungsbezogenheit in die konkrete Wahrnehmung fortpflanzt und welche Gestalt sie in ihr annimmt. Zu diesem Zwecke ist es notwendig, den Bau der konkreten Wahrnehmung von Bergsons Standpunkt aus kennen zu lernen und nachher vor allem den

1) »La perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps.« M. e. m. S. 19.

2) Vgl. III. Abschnitt über die Intuition.

Digitized by Google

Anteil des Gedächtniſſes an der Wahrnehmung zu betrachten, der in der Verſchmelzung der reinen Wahrnehmung mit der vergangenen Erfahrung in der Form der aktuell gewordenen Erinnerungsbilder beſteht. Die Rede von Erinnerungen fordert aber, zuvor einiges von der Bergſonſchen Auffaſſung des Gedächtniſſes zu ſagen.

Es gibt nach Bergſon zwei Arten des Gedächtniſſes: das vorſtellende und das wiederholende Gedächtnis.[1]) Das erſte iſt in ſeinem Sein von dem Leibe und deſſen Funktionen unabhängig und in bezug auf praktiſche Erforderniſſe der Handlung unintereſſiert. Es notiert alle Vorkommniſſe unſeres bewußten Lebens vollkommen adäquat (d. h. ſpeziell, mit ihrer individuellen Färbung und ihrem Zeitdatum). Das ihm zugehörige Erinnerungsbild (souvenir-image) iſt eine Vorſtellung, die nach einem einmaligen (dem urſprünglichen) Erleben vollkommen fertig iſt. Sie kann durch Wiederholung nicht entſtehen, da ſie einen einmaligen, unreduzierbaren Moment unſerer Geſchichte darſtellt, und da ſomit jede Wiederholung ſie nur verunſtalten würde.[2]) — Das wiederholende Gedächtnis dagegen iſt eigentlich kein Gedächtnis im ſtrengen Sinne. Es iſt eher eine Gewohnheit, die durch Wiederholung entſteht. Jede Wahrnehmung dehnt ſich nämlich nach Bergſon in eine beginnende Handlung (action) aus, welche in einem Syſtem von beginnenden Leibesbewegungen beſteht (unabhängig davon, ob dieſe Tätigkeit wirklich vollzogen wird, oder nicht). Wenn mehrere Wahrnehmungen von demſelben, bzw. ähnlichen Gegenſtänden ſich wiederholen, wiederholen ſich auch die anfangenden Leibesbewegungen und modifizieren den Organismus in dem Sinne, daß im Leibe eine immer beſſer an die aktuelle Situation angepaßte Dispoſition entſteht, in einer beſtimmten Weiſe auf die erhaltenen Eindrücke handelnd zu antworten. Es bilden ſich m. a. W. »motoriſche Schemata« der Handlung, die beim Auftreten des betreffenden Gegenſtandes möglich iſt. Und da einerſeits das Bild der reinen

1) »Deux mémoires, dont l'une imagine et dont l'autre répète« (M. e. m. S. 79). Durch das Wort »imaginer« ſoll dabei nur auf den Vorſtellungscharakter des Erinnerungsbildes hingewieſen werden — im Unterſchied zu anders gearteten »Erinnerungen« des wiederholenden Gedächtniſſes. Die reine Erinnerung des vorſtellenden Gedächtniſſes darf aber mit der »Vorſtellung« nicht identifiziert werden. Vgl. M. e. m. S. 146: »Imaginer n'est pas se souvenir« und die zugehörigen Betrachtungen.

2) Vgl. die Unterſcheidung Bergſons zwiſchen der Erinnerung an eine beſtimmte Leſung eines mehrmals geleſenen Verſes und dem »im-Gedächtnis-behalten« desſelben auswendig gelernten Verſes. M. e. m. S. 70ff.

Digitized by Google

Wahrnehmung selbst eine Spiegelung der möglichen Handlung ist, da andererseits die Bedingungen der möglichen Handlung in dem Gegenstande verankert sind, so ist es verständlich, daß das »motorische Schema« in sich nur die Konturen des Gegenstandes enthält, die für praktische Zwecke wichtig sind und mit bestimmten Bewegungsreaktionen im Zusammenhang stehen. Es ist somit einer angenäherten Skizze des Gegenstandes vergleichbar. Zwischen ihm und dem reinen Wahrnehmungsbilde besteht insofern eine Verwandtschaft, als beide in enger Beziehung zur möglichen Handlung stehen. Das ausgebildete »motorische Schema« bildet aber – bildlich gesprochen – eine Summe von Anstrengungen, in ähnlichen Situationen ähnlich zu handeln. Es paßt sich der jeweilig gegenwärtigen Situation nicht ganz genau an. Dabei ist es ein subjektives Gebilde, wogegen die reine Wahrnehmung ein Teil der Materie bildet. Durch die Ausbildung immer vollkommenerer und zahlreicherer motorischer Schemata formt sich allmählich eine ganz andere »Erfahrung«, als die des vorstellenden Gedächtnisses. Sie ist im Leibe niedergelegt und besteht in einer Anzahl von gebildeten Mechanismen. Treten diese Mechanismen in Funktion, so hat man von ihnen ein Bewußtsein, das man auch »Gedächtnis« nennen könnte. Dieses Gedächtnis ist nach Bergson auf die Handlung gerichtet und behält somit von den vergangenen Situationen nur intellektsmäßig verknüpfte Bewegungen, welche die gesamte »Erfahrung« von Anstrengungen ausmachen. Seine Erinnerungen sind keine Vorstellungen im eigentlichen Sinne. Es sind im Vollzug begriffene »motorische Schemata«, die nicht vorgestellt (imaginées), sondern ausgeübt (joués) werden. Sie sind einer Entwicklung fähig, in welcher sie um so mehr zeitlos, unpersönlich und farblos werden, je vollkommener sie sich ausbilden und der Handlung anpassen.

Jetzt können wir die Rolle beider Arten von Erinnerungen innerhalb der Wahrnehmung kennzeichnen. Die konkrete, im etymologischen Sinne des Wortes »reflektierte« Wahrnehmung bildet – nach Bergson – einen kreisförmigen Prozeß, in welchem alle in Betracht kommenden Elemente – den wahrgenommenen Gegenstand inbegriffen – sich in gegenseitiger Spannung, wie in einem elektrischen Kreise erhalten. Keine von dem Gegenstande ausgehende Erschütterung (ébranlement) kann sich in den Tiefen des Geistes verlieren, sondern muß zu dem Gegenstande, obwohl modifiziert, zurückkehren und mit ihm verschmelzen. Nehmen wir an, daß wir eine reine Wahrnehmung von einem noch nie wahrgenommenen Gegenstande haben, d. h. eine solche Wahrnehmung, die nur das unmittel-

Digitized by Google

bar Gegebene enthält. Vollziehen wir ſie einen noch ſo kurzen Augenblick, ſo kehrt ihr Nachbild ſofort zu dem etwas ſpäter unmittelbar Gegebenen zurück, verſchmilzt mit ihm und modifiziert es dadurch. Dann entſteht ein neues Nachbild von dem ſchon modifizierten Ganzen, kehrt zu dem gerade Gegebenen zurück, verſchmilzt mit ihm uſw. Zugleich verlängert ſich dieſe – wie jede – Wahrnehmung in ein Syſtem von anfangenden Leibesbewegungen, welche das Anfangsſtadium einer möglichen Reaktion des wahrnehmenden Subjektes auf das Wahrgenommene bilden. Die anfangenden Leibesbewegungen modifizieren durch ihr Vorhandenſein das gerade Wahrgenommene, indem ſie mit ihm verſchmelzen. Jede Wiederholung der Wahrnehmung von demſelben oder ähnlichen Gegenſtande verurſacht – wie ſchon angedeutet – eine Verwandlung des erwähnten Syſtems von Leibesbewegungen in ein immer höher entwickeltes »motoriſches Schema«, das in manchen Fällen eine in ſo hohem Grade vorherrſchende Rolle in dem ganzen Prozeß der Wahrnehmung ſpielt, daß das unmittelbar Gegebene faſt gar nicht »bewußt« iſt und durch das motoriſche Schema nahezu vollkommen verdeckt wird. Dies tritt in den von Bergſon beſchriebenen Fällen ein, wo wir uns z. B. in einer gut bekannten Stadt orientieren und bewegen, ohne ſpeziell die Straßen aufmerkſam wahrzunehmen. Das unmittelbar Wahrgenommene verſchwindet faſt hinter den entſprechenden motoriſchen Schemata, ſo daß wir die betreffende Straße eher durch das motoriſch angelegte und in Ausübung begriffene Wiſſen »wohin wir uns jetzt zu wenden haben«, als durch eine Wahrnehmung erkennen. Die Wahrnehmung iſt da eher eine Anregung zur Ausführung einer Handlung, als eine »Wahrnehmung« im eigentlichen Sinne.[1]) Wo es ſich aber um eine mehr aufmerkſame Wahrnehmung handelt, da ſpielen die Erinnerungs b i l d e r des vorſtellenden Gedächtniſſes eine viel bedeutendere Rolle, als in den eben beſchriebenen Fällen, in denen ſie aber unzweifelhaft auch mitwirken. Wir haben ſchon die unmittelbaren Nachbilder erwähnt. Aber hinter dieſen exiſtieren andere im Gedächtnis aufbewahrte Erinnerungsbilder, welche dem wahrgenommenen Gegenſtande nur ähnlich ſind, oder in einer näheren oder ferneren Beziehung zu ihm ſtehen. Sie alle haben die urſprüngliche Tendenz, der Wahrnehmung entgegenzueilen und mit ihr zu verſchmelzen. Die meiſten von ihnen werden durch das praktiſche auf die Handlung eingeſtellte aktuelle Bewußtſein verhindert

1) Vgl. die Betrachtungen Bergſons in M. e. m. über »reconnaissance par mouvements« S. 89–100.

Digitized by Google

sich zu realisieren und werden wiederum ins Unbewußte verdrängt. Aber manche von ihnen werden gerade dank des praktischen Charakters des aktuellen Augenblickes viel vollkommener realisiert, als wenn die reine Wahrnehmung keine Beziehung zur Handlung hätte. Wenn sie nämlich in der Tendenz sich zu realisieren sich selbst überlassen sein würden, so würden sie sich ganz ordnungslos, willkürlich realisieren. Dabei würde der Prozeß der Realisierung unverständlich sein. Indessen existieren — wie wir wissen — die »motorischen Schemata« und bilden das Verbindungsglied zwischen der reinen Wahrnehmung und den Erinnerungsbildern. Einerseits tritt eine Wahrnehmung in der Verschmelzung mit dem ihr zugehörigen motorischen Schema auf. Andererseits drängen der Sphäre des Aktuellen — unter anderen — Erinnerungsbilder von ähnlichen und in der Verschmelzung mit demselben Schema wahrgenommenen Gegenstande entgegen. Das gerade aktuell vollzogene motorische Schema bietet für diese Erinnerungen einen Rahmen, in denen sie leichter eingehen können, als sämtliche andere Erinnerungen. So werden sie aus der Gesamtheit der Erinnerungen ausgewählt. Sie gehen in das motorische Schema ein und verschmelzen mit der Wahrnehmung.

Es vollzieht sich auf diese Weise eine Auswahl von Erinnerungen, oder wenigstens eine Begrenzung der Sphäre, aus welcher sich die Erinnerungen realisieren können. Drängten sich aber die Erinnerungen nicht von selbst der Schicht der aktuellen Wahrnehmung entgegen, so würde das motorische Schema allein zur Verschmelzung der Erinnerungen mit der Wahrnehmung nicht ausreichen. Die reine Wahrnehmung und das Schema ist nur ein Appell an die Aktivität des Geistes im Momente, in welchem sich die Wahrnehmung automatisch in Imitationsbewegungen fortsetzt, ein Appell, der eben durch das Eingehen des betreffenden, von der Aktivität des Geistes hindirigierten Erinnerungsbildes in das motorische Schema beantwortet wird. Das entsprechende Erinnerungsbild verschmilzt mit der Wahrnehmung, welche dadurch modifiziert, bereichert und aufs neue geschaffen wird. Vermag aber das wachgerufene Erinnerungsbild nicht, alle Einzelheiten des Wahrgenommenen zu decken, so ergeht ein neuer Aufruf an die tieferen und entfernteren Regionen des Gedächtnisses, bis andere bekannte Einzelheiten (als Erinnerungen) herbeieilen und sich auf die noch unbekannten Elemente des wahrgenommenen Gegenstandes projizieren. So gibt sich die Wahrnehmung als eine immer aufs neue gestellte und immer etwas modifizierte Aufgabe, welche durch eine Reihe von immer tieferen Hypothesen zu lösen ist und selbst diese Lösungen in hohem Maße suggeriert. Das Ganze gleicht somit

Digitized by Google

einem kreisförmigen Prozeß. Die eine Hälfte dieſes Kreiſes enthält zunächſt nur den wahrgenommenen Gegenſtand und das zu ihm wiedergekehrte, ihn in Verſchmelzung bedeckende Nachbild; die andere Hälfte entſpricht der Anſtrengung der intellektuellen Expanſion. Im Fortgang der Wahrnehmung erweitern ſich die beiden Hälften des Kreiſes, indem ſie ſich gegenſeitig modifizieren. Reflektiert das Gedächtnis auf den Gegenſtand eine größere Anzahl von Erinnerungsbildern (die – wie geſagt – ſelbſt durch die urſprüngliche Wahrnehmung vermittelſt ihres motoriſchen Schemas ausgewählt wurden), ſo werden nach der Rekonſtruktion des wahrgenommenen Gegenſtandes ſelbſt als eines unabhängigen Ganzen die immer zahlreicheren und tieferen Bedingungen (conditions) oder Urſachen (causes) rekonſtruiert, mit welchen der Gegenſtand ein Syſtem bildet und welche ſozuſagen hinter ihm verſteckt, virtuell mit ihm wahrgenommen werden. Die Motivierung iſt dabei – wie bemerkt – eine beiderſeitige. Die Wahrnehmung beſtimmt zwar die Einſtellung des Geiſtes, aber je nach dem Grade der Spannung des letzteren, oder je nach der Tiefe, in die der Geiſt ſich ſetzt, wird die entſprechende Zahl und Art der Erinnerungen mit ihr verſchmolzen.

Das eben Geſagte führt zu einer wichtigen Konſequenz: Das Bild der konkreten Wahrnehmung beſteht nur in einem kleinen Bruchteil aus dem unmittelbar Gegebenen der reinen Wahrnehmung. Der weit größere Reſt ſtammt aus dem Gedächtnis. Es vollzieht ſich in der konkreten Wahrnehmung eine weitgehende Bereicherung und Umbildung des rein Wahrgenommenen. Und es entſteht jetzt die Frage: Geſchieht dieſe Umbildung unter der Richtſchnur einer Bereicherung der Erkenntnis um Erkenntnis willen, oder geſchieht ſie im Gegenteil aus praktiſchen Gründen zum Zwecke einer zu vollziehenden Handlung. Und eine weitere Frage: Führt dieſe Umbildung nicht zu irgendwelchen konſtanten Strukturen, in welchen ſich die Handlungsbezogenheit der konkreten Wahrnehmung kundgeben würde, und die nur innerhalb der praktiſchen Sphäre Bedeutung hätten und eo ipso bei einer unintereſſierten, philoſophiſchen Erkenntnis zu beſeitigen wären.

Nach den bisherigen Feſtſtellungen über die motoriſchen Schemata und ihre Rolle bei der Verſchmelzung der Erinnerungsbilder mit der Wahrnehmung kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Umbildung der reinen Wahrnehmung in die konkrete als ein weſentlich handlungsrelativer Prozeß anzuſehen iſt. Denn erſtens hat die Verſchmelzung des motoriſchen Schemas mit dem rein Wahrgenommenen – vermöge des handlungsrelativen Charakters des Schemas – zur

Digitized by Google

Folge, daß in dem so entstandenen Bild der konkreten Wahrnehmung die praktisch wichtigen Elemente stärker betont werden, oder sogar so stark in den Vordergrund treten, daß sie das unmittelbar Wahrgenommene fast verdecken. Die reine Wahrnehmung ist schon selbst eine Auswahl von Bildern, welche für die mögliche Handlung wichtig sind. Aber diese mögliche Handlung kann noch verschiedenartig sein. Durch die Verschmelzung mit dem motorischen Schema werden in der konkreten Wahrnehmung wiederum nur manche von diesen Möglichkeiten ausgewählt bzw. stärker betont, während die anderen im Schatten bleiben. Zweitens aber spielt das motorische Schema die Rolle eines »Analysators« der Erinnerungsbilder. Und diese Analyse geschieht wiederum unter der Richtschnur der möglichen Handlung. Durch die Mitwirkung der beiden Prozesse verstärkt sich also die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung. Dabei beschränkt sich die *jetzt* betrachtete Handlungsbezogenheit nicht bloß auf eine Auswahl mancher Bilder der Wahrnehmung aus deren Gesamtheit, sondern sie führt eine Reihe von Elementen, die in dem unmittelbar Gegebenen überhaupt nicht enthalten sind, in die konkrete Wahrnehmung ein.

Wie weit diese Handlungsbezogenheit geht, wird klarer werden, wenn man die Bergsonschen Betrachtungen über die Realisierung der Erinnerungen, sowie seine Lehre von verschiedenen Schichten des Bewußtseins (plans de la conscience) zu den bisherigen Erwägungen heranzieht. Man muß nämlich nach Bergson zwischen den *reinen Erinnerungen* (souvenirs purs) und den Erinnerungs*bildern* (souvenirs-images) unterscheiden.[1]) Eine *reine* Erinnerung ist nach Bergson *unbewußt*, oder — was für ihn dasselbe besagt — inaktuell, inaktiv. Bewußt kann sie nur auf dem Wege der Realisierung evtl. Materialisierung[2]) werden, indem sie sich in entsprechenden virtuellen Empfindungen (sensations) materialisiert. In reinem oder nahezu reinem Zustande ist sie so etwas wie eine *Intention* auf eine in der Vergangenheit seiende Periode, auf ein Ereignis. Eine Intention, der man nachgehen muß, um an das Vergangene sich zu *erinnern* (im etymologischen Sinne des Wortes) und dadurch die reine Erinnerung zum Bewußtsein zu bringen. Ihre Materialisierung kann verschiedene Stufen erreichen, oder besser gesagt, sie kann auf verschiedene Weisen vor sich gehen, je nach der Spannung des Gedächtnisses und des Bewußtseins. Von ihrem reinen Zustande aus,

1) Eigentlich paßt hier das deutsche Wort »Erinnerung« nicht. Um das wiederzugeben, was unter »souvenir pur« vermeint ist, müßte man sagen: das »im-Gedächtnis-behalten«.

2) Beide Termini sind gleichbedeutend.

Digitized by Google

in welchem ſie ſtreng individuell, mit beſtimmter Zeitfärbung und zu dem ehemals Erlebten adäquat iſt, verwandelt ſie ſich in einer unendlichen Stufenfolge der Materialiſation in immer konkretere und anſchaulichere Erinnerungsbilder bis zu der Phaſe der letzten Materialiſierung, wo ſie in den Rahmen eines motoriſchen Schemas eingeht und mit dem aktuell Erlebten (Wahrgenommenen) vollſtändig verſchmilzt. Dieſe Verwandlung kann eine kontinuierliche ſein, ſo daß ein Moment kommt, in dem man nicht ſagen kann, ob der betreffende Zuſtand eine Erinnerung oder eine aktuelle Vorſtellung evtl. Wahrnehmung iſt.[1]) Das aktuell Gegenwärtige iſt ſozuſagen die letzte Erinnerung. Mit der Materialiſierung der reinen Erinnerung ändert ſich aber nicht bloß ihr Anſchaulichkeits- evtl. Bewußtſeinsgrad, ſondern auch ihr Inhalt und ihre Form.[2]) Die Erinnerung ändert ſich inhaltlich, indem ſie von ihrem Individualitäts-, von ihrem Zeitcharakter, ſowie von der eigentümlichen Färbung immer mehr verliert, die ſie als Erinnerung einer beſtimmten Perſon zu einer beſtimmten Zeit hat. Sie verwandelt ſich allmählich in eine ſozuſagen unperſönliche und unzeitliche Vorſtellung, die nur »gemeinſame« Qualitäten enthält. Da ſie in immer tieferen Schichten der Materialiſierung in das motoriſche Schema eingeht, verliert ſie zugleich alle die Elemente, die zu dem entſprechenden Schema nicht paſſen. Andererſeits erlangen die dem Schema angepaßten, alſo für die mögliche Handlung wichtigen Elemente viel größere Deutlichkeit und Lebhaftigkeit. Formal dagegen ändert ſich die Erinnerung, indem ſie aus der fließenden unabgegrenzten Form eines Durée-Zuſtandes immer mehr in die Form des ſtatiſchen Aſpektes übergeht.

Den verſchiedenen Graden der Materialiſierung der Erinnerung entſprechen verſchiedene Schichten des Bewußtſeins (plans diverses de la conscience), weil analoge Unterſchiede bei jedem Bewußtſeinszuſtande aufzuweiſen ſind. Die höchſte, am weiteſten vom aktuellen (tätigen) Leben entfernte und zugleich die umfangreichſte Schicht enthält die reinen Erinnerungen. Sie ſind ihrer Natur nach flüchtig und werden nur durch Zufall materialiſiert, indem entweder zufälligerweiſe eine ihnen genau entſprechende Haltung (attitude) des Körpers

1) Dies iſt nach Bergſons Anſicht einer der Gründe, weswegen man zwiſchen Erinnerung und Vorſtellung und Wahrnehmung einen bloß graduellen Unterſchied ſtatuiert hat. (Wie dies z. B. bei Hume und ſeinen Anhängern geſchehen iſt.)

2) Bergſon ſcheidet hier zwiſchen Materie und Form nicht ausdrücklich. Er dürfte aber gegen die hier gebrauchte Ausdrucksweiſe – weil es bloß eine bequeme Ausdrucksweiſe ſein ſoll – nichts einzuwenden haben.

Digitized by Google

ſie herbeizieht, oder eine Unbeſtimmtheit derſelben ihnen ein Feld zu launenhafter Materialiſierung freiläßt. Dieſe äußerſte Schicht verengt ſich und wiederholt ſich in einer unendlichen Reihe innerer und konzentriſcher Kreiſe, welche dieſelben Erinnerungen aber in immer konzentrierterer Form enthalten. Die unterſte Schicht, die Schicht des aktuellen Lebens und Handelns, ſchrumpft zu einem Punkte zuſammen, wo das materialiſierte Erinnerungsbild ſich in das aktuell Wahrgenommene einſchachtelt, zu einem Punkte, der dem Bewußtſein von unſerem Leibe und der Umwelt gleich iſt.

Selbſtverſtändlich ſollen die verſchiedenen Schichten des Bewußtſeins nicht als ſtarre, diſtinkte Entitäten betrachtet werden. Die Rede von Schichten iſt nur ein Bild. In Wirklichkeit gibt es nur eine ſtändige Bewegung, einen Fluß von Bewußtſeinszuſtänden (in dem im I. Abſchnitt S. 14 ff. definierten Sinne), welche je nach der Tiefe oder je nach der Schicht verſchiedene Formen annehmen können, in der das Individuum in der gegebenen Lebensphaſe lebt. Welche Schicht es gerade iſt, hängt von der Beſchaffenheit des betreffenden aktuellen Augenblickes und von dem Typus des Individuums (von dem Grade ſeiner »attention à la vie«) ab. Ohne hier näher auf dieſe Sachlagen und den Bergſonſchen Begriff von »l'attention à la vie« einzugehen, wird es für uns genügen zu ſagen, daß wenn das betreffende Individuum vom Typus eines »Mannes der Tat« iſt, oder wenn der betreffende Augenblick es erfordert zu handeln und im Handeln begriffen zu ſein, der Fluß der Bewußtſeinszuſtände die am meiſten materialiſierte Form annimmt und ſich immer mehr unter dem ſtatiſchen Aſpekte gibt. Die Erinnerungen alſo, die, durch das motoriſche Schema ausgewählt, mit der reinen Wahrnehmung verſchmelzen, tun das nur unter der Bedingung, daß ſie die am meiſten materialiſierte Form annehmen. Und darin zeigt ſich aufs neue die Handlungsrelativität der konkreten Wahrnehmung. Denn es wird aus dem Gehalt der Erinnerung nur das behalten, was für die Handlung von Intereſſe iſt, die individuellen Charaktere, die Färbung des Zeitdatums und des »Perſönlichen« werden dagegen als irrelevant unterdrückt.

Das wären die inhaltlichen Änderungen, die in der konkreten Wahrnehmung unter der Mitwirkung der früheren Erfahrung und unter der Richtſchnur der möglichen Handlung zuſtandekommen. Viel wichtiger aber als ſie iſt die Entſtehung einer Reihe von *formalen* Strukturen in der konkreten Wahrnehmung, die ihren Urſprung in der Handlungsrelativität der Wahrnehmung haben. Dieſe Strukturen ſind an die Bedingungen der Handlung angepaßt und

Digitized by Google

ſind ſomit als Schemata der Handlung zu bezeichnen.[1]) Wir beſprechen ſie der Reihe nach.

Die Typenhaftigkeit. Unter dieſem Namen iſt folgende Eigentümlichkeit der konkreten Wahrnehmung zu verſtehen:[2]) Die konkret wahrgenommenen Gegenſtände werden nicht in ihrer ſtrengen Individualität, ſondern unter beſtimmten, praktiſch wichtigen, allgemeinen Typen wahrgenommen. Erſt da, wo für uns individuelle Eigenheiten von Intereſſe ſind, treten die letzteren mehr in den Vordergrund. Aber auch dann wird die Individualität des Gegenſtandes nicht rein erfaßt. Es werden nur manche individuelle Einzelheiten auf dem Hintergrunde des Typus, unter welchem das betreffende Ding wahrgenommen wird, aufgepfropft.

Die Handlungsrelativität dieſes Schemas liegt auf der Hand. Denn im allgemeinen intereſſiert uns beim Handeln nicht die Individualität eines Dinges, ſondern nur die (dieſem und anderen Dingen möglicherweiſe zukommende) Rolle, die es in unſeren Handlungen ſpielen kann. Pſychologiſch läßt ſich aber das Vorhandenſein der Typenhaftigkeit der Wahrnehmung leicht verſtehen. Schon die Natur der reinen Wahrnehmung bewirkt es, daß bei der in ihr vollzogenen Auswahl der Bilder vor allem die Ähnlichkeiten (ressemblances) und nicht die individuellen Verſchiedenheiten der Bilder betont werden. In der konkreten Wahrnehmung tritt aber erſtens das motoriſche Schema hinzu, in welchem die Identität der körperlichen Haltung in der Verſchiedenheit der Situationen[3]) zum Ausdruck kommt. Durch die Verſchmelzung des rein Wahrgenommenen mit dem motoriſchen Schema tritt die Individualität des Bildes noch mehr in den Hintergrund zurück. Das Bild ſteht unter dem Aſpekte unſerer körperlichen Haltung vor uns. Andererſeits werden auch die mit der Wahrnehmung verſchmolzenen Erinnerungsbilder um ſo weniger individuell und originell und um ſo mehr banal, »allgemein«, je mehr ſie materialiſiert werden, d. h. je ausſchließlicher die Wahrnehmung in der Schicht der Handlung

1) Bergſon verſteht unter »Schema des Handelns« in erſter Linie den homogenen Raum und die homogene Zeit. Parallel zu ihnen bildet ſich aber eine Reihe von Schemata, die Bergſon tatſächlich herausſtellt, aber mit dieſem Namen nicht ausdrücklich bezeichnet. Den ſachlichen Zuſammenhängen entſprechend erlauben wir uns, den Namen »Schema des Handelns« auch auf dieſe Strukturen auszudehnen.

2) Es iſt ein von uns eingeführter Name, da Bergſon zwar dieſes Schema herausſtellt (am deutlichſten in »Le rire«), aber es ſpeziell nicht benennt.

3) »Identité d'attitude dans une diversité de situations«. M. e. m. S. 175.

Digitized by Google

vollzogen wird. Im Grenzfall sind sie fähig »de déterminer la perception présente a la manière d'une espèce englobant l'individu.« [1])

Im Resultat kann man also mit Bergsons Worten sagen: »Mes sens et ma conscience ne me livrent donc de la réalité qu'une simplification pratique. Dans la vision qu'ils me donnent des choses .... les differences inutiles à l'homme sont éffacées, les ressemblances utiles à l'homme sont tracées à l'avance ou mon action s'engagera. Les choses ont été classées en vue du parti que j'en pourrai tirer. Et c'est cette classification que j'apperçois, beaucoup plus que la couleur et la forme des choses .... L'individualité des choses et des êtres nous échappe tous les fois qu'il ne nous est pas materiellement utile de l'apercevoir. Et la même où nous la remarquons .... ce n'est pas l'individualité même que notre oeil saisit .... mais seulement un ou deux traits qui faciliterons la reconnaissance pratique. Nous ne voyons pas les choses mêmes, nous nous bornons, le plus souvant, a lire des étiquettes collées sur elles«.[2])

Diesem ersten Schema des Handelns gesellt sich sofort ein zweites: die Zerstückung (»division« oder »morcellement«) der kontinuierlichen Materie in unabhängige, mit scharfen Umrissen begrenzte Körper.

Ein Körper (Ding) stellt sich uns als ein System von Qualitäten dar, in dem die Farben- und die Tastqualitäten das Zentrum einnehmen und als Stütze für alle anderen dienen. Die Farben- und Tastqualitäten aber breiten sich am deutlichsten von allen sinnlichen Qualitäten im Raume aus, und den wesentlichen Charakter des Raumes bildet die Kontinuität. Das Sehfeld ist, sobald wir unsere Augen öffnen, kontinuierlich ganz und gar mit Farben bedeckt. Dasselbe betrifft auch die Tastqualitäten, da wir beim Betasten der Dinge nie eine wirkliche Unterbrechung dieser Qualitäten erfahren. Andererseits stehen uns in der täglichen Erfahrung (d. h. in der konkreten Wahrnehmung) abgegrenzte feste Körper gegenüber, von denen jeder seine Substanz und seine Individualität hat. Es entsteht also die Frage: Woher kommt es, daß die ursprünglich wahrgenommene Kontinuität der sinnlichen Qualitäten in solche Körper zerstückt wird? Oder dasselbe von anderer Seite gefaßt: Die qualitative Kontinuität ist zweifellos eine beständig sich verändernde, bewegliche Kontinuität, in der alles sich verändert und zugleich verharrt. Woher kommt es aber, daß eine Scheidung

1) Vgl. M. e. m. S. 109.

2) Le rire (Aufl. v. J. 1912) S. 154. Die Unterstreichungen vom Verf.

Digitized by Google

zwiſchen dieſen zwei Termini: Veränderung und Beharrung ſtatuiert wird, ſo daß die Beharrung durch ſcharf abgegrenzte Körper, die Veränderung durch homogene Bewegungen im Raume vorgeſtellt wird.[1])

Darauf antwortet Bergſon: Schon die reine Wahrnehmung ſpiegelt mögliche, den Bedürfniſſen unſeres Lebens entſprechende Handlungen wieder. Die Verſchiedenheit und die Begrenztheit dieſer Bedürfniſſe bewirkt es, daß wir nur ſozuſagen Kerne von den ganzen Dingen wahrnehmen, Kerne, welche dort ihre Grenzen gezogen haben, wo unſere mögliche Handlung haltmacht, wo alſo die Gegenſtände unſere Bedürfniſſe zu intereſſieren aufhören.[2]) Es iſt die erſte und am beſten zum Vorſchein kommende Leiſtung der reinen Wahrnehmung. Das motoriſche Schema teilt aber die ſchon durch die reine Wahrnehmung von der Geſamtheit der Gegebenheiten abgehobenen Kontinua von Daten in diſtinkte, ſcharf abgegrenzte Elemente, mit welchen dann die materialiſierten Erinnerungsbilder verſchmelzen. Der Verlauf der Grenzen kann dabei verſchiedene Änderungen erfahren, je nach der Art der jeweiligen Handlungsintereſſen. Lebt ein Individuum ausſchließlich in der

1) Une continuité mouvante nous est donnée, où tout change et demeure à la fois: d'où vient que nous dissocions ces deux termes, permanence et changement, pour représenter la permanence par des corps et le changement par des mouvements homogènes dans l'espace. M. e. m. S. 219.

2) Es iſt hier nicht der Ort, die metaphyſiſchen Behauptungen Bergſons über die Natur der Materie (wie ſie an ſich iſt) wiederzugeben. Um jedoch die Bedeutung der »Zerſtückung der Materie« im richtigen, den Bergſonſchen Intentionen adäquaten Sinne zu verſtehen, iſt es notwendig zu bemerken, daß die Zerſtückung nicht als eine völlig künſtliche, alſo in der objektiven Struktur der Materie gar keine Stütze findende Leiſtung der konkreten Wahrnehmung anzuſehen iſt. Bis zu einem gewiſſen Grade folgt dieſe Zerſtückung der inneren Beſtimmtheit der Materie, obwohl ſie über dieſe auf doppelte Weiſe hinausgeht: 1. durch die Art der Auswahl der Bilder, 2. durch die Verſchärfung der Abgrenzung der Körper. Ich hebe dies ſpeziell hervor, weil dadurch ſpätere Ausführungen Bergſons über die Materie beſſer verſtändlich werden. Zum Beweis der Richtigkeit unſerer Bemerkung diene folgende Stelle aus M. e. m. S. 233 und 234: »Qu'il y ait, en un certain sens, des objets multiples, qu'un homme se distingue d'un autre homme, un arbre d'un arbre, une pierre d'une pierre, c'est incontestable, puisque chacun de ces êtres, chacune de ces choses a des propriétés caractéristiques et obéit à une loi déterminée d'évolution. Mais la séparation entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée; on passe, par gradations insensibles, de l'une à l'autre. L'étroite solidaritée qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions et réactions réciproques, prouve assez qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leur attribuons.« Vgl. die Ausführungen Bergſons über das Hören der Worte. M. e. m. S. 122.

Digitized by Google

»Schicht der Handlung«, so nehmen die Dinge immer strengere und starrere Form an, werden zu immer selbständigeren Entitäten, welche sich im leeren Raum bewegen und durch Stoß aufeinander wirken. Das letztere wird uns sofort näher beschäftigen. Zunächst ist aber festzustellen: Die Form »ein unabhängiger Körper« – wenn man so sagen darf – gehört weder zur Struktur der Materie, noch ist sie eine notwendige Form unserer, bzw. der Erkenntnis überhaupt. Sie ist nur ein Schema des Handelns und ist auf das Handeln relativ. Aber dieses Schema ist nur dadurch möglich, daß es ein anderes Schema der Handlung gibt: den leeren homogenen Raum. Um nämlich die Zerstückung der Materie durchführen zu könnnen, muß man sich einreden (se persuader), daß die Materie willkürlich teilbar ist. »Nous devons par conséquent tendre au-dessous de la continuité des qualités sensibles, qui est l'étendue concrète, un filet aux mailles indéfiniment déformables et indéfiniment décroissantes; ce substrat simplement conçu, ce schème tout idéal de la divisibilité arbitraire et indéfinie, est l'espace homogène.«[1]) Ist aber die Zerstückung der Materie für die Handlung notwendig und auf diese relativ und ist der homogene Raum eine Bedingung der Möglichkeit der Zerstückung, oder wenn man will, diese Zerstückung selbst, nur bis in infinitum durchgeführt, so ist der Raum selbst ein Schema des Handelns und auf dieses relativ. Er schiebt sich der Materie desto mehr unter und scheint mit ihr zusammenzufallen, je größer die Rolle der Handlung im Leben des Individuums ist. Fielen die Handlungsnotwendigkeiten fort, so würde es auch nicht mehr so scheinen, als ob die Materie sich im homogenen Raume ausdehne. D. h. freilich nicht, daß sie dann etwas Ausdehnungsloses sein würde.

Mit der Berührung dieses Punktes kommen wir aber zu der Frage nach der Möglichkeit einer solchen Unterschiebung des homogenen Raumes unter die Materie, und dieser Punkt wird ein Teilargument für diese Möglichkeit sein. Die letzte Begründung wird freilich erst später auf anderem Wege erfolgen, aber hier schon kann man sozusagen die psychologischen Elemente der Begründung darlegen. Denn auch rein psychologisch gesprochen, wäre die Unterschiebung des homogenen Raumes unter die Heterogenität der sinnlichen Qualitäten unmöglich, wenn die Empfindungen (als Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung), die in sehr nahen, bald zu erörternden Beziehungen zu den sinnlichen Qualitäten stehen, in sich

1) M. e. m. S. 234.

Digitized by Google

ausdehnungslos wären, und die Ausdehnung, evtl. Räumlichkeit zu ihnen auf irgendwelche unbegreifliche Weiſe hinzukommen ſollte. Wie aber aus dem oben zitierten Satze hervorgeht, nehmen alle Empfindungen (sensations) an der Ausdehnung teil. Nur der Grad, in welchem ſie ausgedehnt ſind, iſt bei verſchiedenen Arten der Empfindungen verſchieden. Am meiſten ausgedehnt ſind die taktuellen und die viſuellen Empfindungen. Aber auch allen Empfindungen anderer Art kann man dieſen Charakter bis zu einem gewiſſen Grade nicht abſprechen. Das, was wirklich urſprünglich in der reinen Wahrnehmung gegeben iſt, iſt – wie ſchon einmal geſagt – ein bewegtes, in ſich ausgedehntes Continuum. Es iſt etwas, was – wenn man ſo ſagen darf – zwiſchen dem homogenen Raum und der reinen Ausdehnungsloſigkeit liegt.[1]) Dieſe konkrete Ausdehnung (étendue concrète), dieſe Extenſivität iſt die »auffallendſte Eigenſchaft der Wahrnehmung«.[2]) Und es iſt nicht erlaubt, die konkrete Ausdehnung von der Heterogenität der Empfindungen zu unterſcheiden, als ob die Empfindungen ſich in einem Medium, das »konkrete Ausdehnung« hieße, befänden. Ein ſolches Medium, das den Empfindungen gegenüber indifferent wäre, gibt es überhaupt nicht. Vielmehr iſt die heterogene Kontinuität der Empfindungen mit der konkreten Ausdehnung identiſch. Andererſeits aber kann man auch nicht ſagen, daß die Kontinuität der Empfindungen ſich im homogenen Raume befindet.[3]) Der homogene Raum iſt in Wirklichkeit nur ein »Symbol der Feſtigkeit und der unendlichen Teilbarkeit«[4]) und wird nur aus handlungsrelativen Gründen der heterogenen Kontinuität der Empfindungen untergeſchoben. Dies iſt nur deswegen möglich, weil die Kontinuität der Empfindungen ſelbſt in dem oben beſtimmten Sinne ausgedehnt iſt. Der homogene Raum iſt eine bis zu Ende vollzogene und bis zur völligen Schärfe gebrachte Entfaltung der Tendenzen, die in dem unmittelbar Gegebenen im Keime vorhanden ſind.[5]) Seine Unterſchiebung wird noch da-

1) Ce qui est donné, ce qui est réel, c'est quelque chose d'intermédiaire entre l'étendue divisée et l'inétendu pur, c'est ce que nous avons appelé l'extensif. M. e. m. S. 274.

2) M. e. m. Deutſche Überſ. S. 260.

3) Das iſt der Sinn der zunächſt merkwürdig klingenden und unverſtändlichen Frage Bergſons im Essai (S. 70): »si l'espace est ou n'est pas dans l'espace«.

4) M. e. m. Deutſche Überſ. S. 217.

5) Später wird Bergſon ſagen, daß die Materie ſich auf dem Wege zum reinen Raume befindet. Vgl. III. Kap. dieſes Abſchnittes. Hier ſoll dem vom Verf. gebrauchten Worte nur ein vager Sinn beigemeſſen werden.

Digitized by Google

durch erleichtert, daß zugleich mit der Zerstückung der Materie sich noch andere Schemata aus der Struktur der reinen Wahrnehmung ergeben. Diese sind vor allem die starre, unbewegte *sinnliche Qualität* und die *homogene Bewegung*.

Als ein »pendant« zu den scharf abgegrenzten und zu den statischen Einheiten gewordenen Körpern entsteht die Auffassung der Bewegung als homogener (qualitätsloser), unendlich teilbarer Bewegung. Die so aufgefaßte Bewegung wird sozusagen von dem bewegten Körper getragen und fordert den letzten als etwas Festes, Identisches, was sich bewegt. Sie sinkt dadurch zu einer zufälligen Erscheinung, zu einer Reihe von Lagen, bzw. Stellungen herab. Der feste materielle Körper dagegen wird zu einer allein seienden Realität, mit welcher diese Bewegung qualitativ nichts Gemeinsames hat. Diese Bewegung untersucht die Mechanik als die allein objektive Bewegung. In Wahrheit ist sie aber nichts als ein Symbol, das wie ein gemeinschaftlicher Nenner die wirklichen Bewegungen zu vergleichen gestattet. Die wirklichen Bewegungen dagegen sind — nach Bergsons Bestimmung — »des indivisibles qui occupent de la durée, supposent un avant et un après, et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne doit pas être sans quelque analogie avec la continuité de notre propre conscience«.[1]) Nur weil zugleich die Verdichtung (Zerstückung, Zusammenziehung an gewissen Punkten) der Empfindungskontinuität in scharf abgegrenzte Körper und andererseits die sogleich zu besprechende Erstarrung der Bewegtheit dieser Kontinuität zu den »sinnlichen Qualitäten« entsteht, und weil man — nach Bergson — die wirkliche qualitativ bestimmte Bewegung mit dem homogenen Raume, der scheinbar durch den bewegten Körper durchmessen wird, verwechselt, kommt der Schein der Homogenität und der unendlichen Teilbarkeit der Bewegung zustande. Hat man aber einmal einerseits die abgegrenzten Körper, andererseits die homogenen Bewegungen, so scheint jede Veränderung ein Prozeß zu sein, wo starre, statische Elemente den sich bewegenden Körpern analog sich verschieben. Mit anderen Worten: Es bildet sich als ein neues Schema die Auffassung der Veränderung als eines ruckweisen Wechsels unveränderlicher Elemente.

Es bleibt uns noch das zweite Grundschema des Handelns, die homogene Zeit, und im Zusammenhang damit die sinnliche Qualität zu besprechen. Zu diesem Zwecke müssen wir uns zunächst mit der zweiten Art der Gedächtniselemente in der konkreten Wahrnehmung beschäftigen.

1) M. e. m. S. 226.

Digitized by Google

Jede noch ſo augenblickliche Wahrnehmung dauert — wie oben ſchon geſagt — eine Zeitlang, d. h. erſtreckt ſich über eine Mannigfaltigkeit von punktuell genommenen Momenten. Wenn es alſo überhaupt zu einer Wahrnehmung kommen ſoll, ſo muß eine Mannigfaltigkeit von ſchlechthin »momentanen Wahrnehmungen« zu einer Wahrnehmung vereinigt, bzw. eine Mannigfaltigkeit von punktuellen Momenten zu einem konkret erlebten »Momente« zuſammengefaßt werden. Dieſe Vereinigung kann nur durch eine eigentümliche Leiſtung des Gedächtniſſes vollbracht werden. Sie beruht darauf, daß die ſoeben vergangenen (punktuellen) Momente im Erlebnis noch einen Augenblick ihre Aktualität behalten und mit dem gerade aktuellen (punktuellen) Momente zu einer Einheit verſchmelzen.[1])

Das eben Geſagte wird verſtändlicher ſein, wenn man einerſeits unterſuchen wird, was das eigentlich iſt, was man »die Gegenwart« nennt, andererſeits aber den Rhythmus der Dauer betrachten wird. — Die von uns erlebte Dauer hat — wie die im I. Kapitel gegebene Beſchreibung hier zu ergänzen iſt — einen ganz beſtimmten Rhythmus (Tempo), der von der Spannung (tension) unſeres Bewußtſeins abhängig iſt.[2]) Wird dieſe Spannung größer, ſo beſchleunigt ſich auch der Rhythmus unſerer Dauer. (Intenſiv erlebte Stunden ſind für uns kürzer als die »langen« Stunden des müßigen Wartens.) Wie aber ſchon der Rhythmus unſerer Dauer beträchtlichen Schwankungen unterliegen kann, ſo gibt es unvergleichlich größere Rhythmusunterſchiede der Dauer unter den verſchiedenen Arten der Lebeweſen, bzw. der verſchiedenen Grundarten der Realität. Die nähere Unterſuchung dieſer Sachlagen intereſſiert uns hier nicht. Bei einem vorgegebenen Rhythmus der Dauer iſt es aber klar, daß die Teilbarkeit

1) Es ſoll hier verſucht werden, die zwei Begriffe von »Moment«, die Bergſon zwar ſcheidet, aber mit demſelben Wort benennt, terminologiſch auseinanderzuhalten. »Konkret erlebter Moment« bedeutet hier das, was wir in concreto als einen Moment zu erleben vermeinen. Nach Bergſon iſt dieſer Moment in Wahrheit eine Phaſe, die im konkreten Erleben ſozuſagen zuſammengezogen wird und ſich dadurch von dem fließenden Strom der Dauer als eine Einheit abhebt. »Punktueller Moment« dagegen bedeutet etwas, was ſozuſagen eine punktuelle Grenze zwiſchen Vergangenheit und Zukunft iſt. Dieſer Moment iſt nach Bergſon nur eine Abſtraktion. Denn erſtens »iſt« dieſer Moment nicht, er »wird«, um in dieſem Werden ſchon zu vergehen, zweitens gibt es in der reinen konkreten Dauer ſolche Momente nicht. Er iſt aber als ein Grenzbegriff notwendig.

2) La durée vécue par notre conscience est une durée au rythme déterminé, bien différente de ce temps dont parle le phyſicien et qui peut emmagasiner, dans un intervalle donné, un nombre aussi grand qu'on voudra de phénomènes. M. e. m. S. 229. Vgl. auch M. e. m. S. 231.

Digitized by Google

der Dauer, bzw. die Zahl der eben noch unterscheidbaren Phänomene eine bestimmt begrenzte ist. Denn wir können nur so viele Momente evtl. so viele Phänomene für sich unterscheiden, als es Unterscheidungsakte bei bestimmter Spannung des Bewußtseins geben kann. Und dies hat nach Bergson seinen Grund darin, daß die aufeinander folgenden Momente der Unterscheidungsakte mit den von ihnen hervorgebrachten Teilen der Dauer zusammenfallen.[1]) Wollten wir die Teilung auf Momente weiter führen bzw. mehr Phänomene einzeln für sich unterschieden wahrnehmen, als dies bei vorgegebenem Rhythmus der Fall ist, so müßten wir die Dauer selbst in demselben Maße verlängern, um eine entsprechende Anzahl der Unterscheidungsakte zu vollziehen. Wir würden also zu einer anderen Dauer übergehen. Übersteigt somit die Zahl der innerhalb eines Dauerintervalls sich abspielenden Phänomene die der eben noch unterscheidbaren Phänomene, so können sie einzeln für sich nicht wahrgenommen werden, sondern in der Enge unserer Dauer aneinander gedrängt, verwandeln sie sich in eine verschmolzene Masse, in etwas, was im Verhältnis zu ihrer eigenen Bewegtheit etwas Erstarrtes ist. So bestehen die den Farben entsprechenden objektiven Vorgänge in einer ungeheuren Anzahl von rapid sich abspielenden Schwingungsbewegungen. Faßt man diese als homogene Bewegungen auf, so liegt zwischen ihnen und der einfachen sinnlichen Qualität der Farbe eine unüberbrückbare Kluft. Es wurde jedoch schon oben festgestellt, daß eine solche homogene Bewegung in Wahrheit nur ein Symbol der wirklichen Bewegung ist. Die letztere ist sozusagen eine sehr verdünnte Qualität. Ihre rapide Aufeinanderfolge sowie ihre Kontraktion in der Enge unserer Dauer verwandelt sie zu immer mehr bunten (pittoresque) und zugleich zu immer mehr unveränderlichen Qualitäten. Mit einem Worte: »Percevoir consiste donc, en somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus differenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très longue histoire. Percevoir signifie immobiliser«.[2])

Dafür spricht noch die Tatsache, daß die reelle, konkret erlebte Gegenwart in Wahrheit kein punktueller Moment ist. Das erlebte Jetzt erstreckt sich durch eine Zeitdauer und greift sowohl in die unmittelbare Vergangenheit, wie in die unmittelbare Zukunft

1) Les parties de notre durée coincident avec les moments successifs de l'acte qui la divise. M. e. m. S. 230.

2) M. e. m. S. 231 und 232.

Digitized by Google

ein.[1]) Dieſe Zeitſpanne, die wir zu dem Jetztmomente zuſammenfaſſen, kann übrigens nach Bergſon ſehr verſchieden und unter Umſtänden ſehr groß ſein.[2]) Jedenfalls aber bilden die ſo entſtandenen »Momente« ſo etwas, wie in ſich unbewegliche Schnitte, die in die fließende Kontinuität der Dauer evtl. der wahrgenommenen Realität gemacht werden. Auch in dieſem Falle kommt man zu der Theſe: »Percevoir signifie immobiliser«.[3])

Die Geſtalt alſo, in welcher wir in der konkreten Wahrnehmung manche objektive Vorgänge als »ſinnliche Qualität« auffaſſen, oder allgemeiner, die ſtatiſche (unverändert verbleibende) Qualität, iſt nur ein Schema der konkreten Wahrnehmung. Es bliebe aber noch zu zeigen, daß es ein handlungsrelatives-Schema iſt. Schon der Hinweis allein, daß es eine Leiſtung der auf die Handlung relativen Wahrnehmung iſt, würde dazu ausreichen. Indeſſen kann man dies auch direkt zeigen. Die Erſtarrung zu Qualitäten hängt mit dem Rhythmus der Dauer, ſowie mit der Teilung der Dauer in konkret erlebte Momente zuſammen. Gelingt es zu zeigen, daß beide für

1) Il est trop évident qu'elle est en deça et au delà tout à la fois, et que ce que j'appelle »mon présent« empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir. M. e. m. S. 148. Außerdem vgl. Perception du changement. Oxford 1911.

2) Vgl. »Perception du changement« Oxford 1911.

3) Eigentlich ſollte man hier (unter der Vorausſetzung der Richtigkeit obiger Betrachtungen) von z w e i verſchiedenen »Kontraktionen« reden. Die erſte wäre die, die ſich aus der Verſchiedenheit der Rhythmen des wahrnehmenden Bewußtſeins einerſeits und der wahrgenommenen Realität andererſeits ergibt. Zu dieſer käme noch die zweite hinzu, die aus der Zuſammenziehung einer Phaſe der Dauer des betreffenden Bewußtſeins zu einem konkret erlebten Momente entſteht und ſomit die erſte Kontraktion noch ſteigert. Leider kann ich auf Grund der betreffenden Texte nicht mit Entſchiedenheit feſtſtellen, ob dieſe Faſſung den Anſichten Bergſons entſpricht. Ebenſo iſt es auf Grund des textmäßig Vorhandenen ſchwer zu entſcheiden, ob die zweite Kontraktion eine »Täuſchung« iſt, welche nur für den ſtatiſchen Aſpekt des Bewußtſeins charakteriſtiſch wäre, oder ob ſie zur Natur der reinen Dauer gehört. Wenn man die Bergſonſche Behauptung der abſoluten Unteilbarkeit und Einfachheit der reinen Dauer in Erwägung zieht, könnte man ſich allerdings für die erſte Möglichkeit entſcheiden. Völlige Klarheit in dieſer Hinſicht kann man aber leider nicht gewinnen, da ſich bei Bergſon auch Redewendungen finden, die eher dagegen zu ſprechen ſcheinen. Aus dieſem Grunde laſſe ich in meiner Darſtellung dieſe Seite des Problems unbeſtimmt. In dem kritiſchen Teile der Arbeit werde ich dieſen Punkt näher unterſuchen, jedoch hier ſchon möchte ich auf obige Unklarheit hinweiſen, die übrigens nur einen kleinen Bruchteil der Unklarheiten ausmachen, die ſich in den Bergſonſchen Betrachtungen betr. der Spannung der Dauer ſowie der Beziehungen zwiſchen der Dauer und der homogenen Zeit fühlbar machen.

Digitized by Google

die Handlung von Wichtigkeit und auf sie relativ sind, so wird eo ipso nicht nur die Handlungsrelativität der starren, sinnlichen Qualität, sondern auch die der homogenen Zeit bewiesen. In bezug darauf ist zu bemerken: Handlung ist solange Handlung, als sie wenigstens bis zu einem gewissen Grade frei ist. Würden wir uns aber dem Rhythmus der objektiv seienden Materie unterwerfen, so würden wir jeder Freiheit des Handelns beraubt, oder mit anderen Worten, der Notwendigkeit unterworfen sein, welche die Materie beherrscht. Wenn es freie oder wenigstens zum Teil indeterminierte Handlungen geben soll, so können sie nur den Wesen zukommen, welche – mit Bergsons Worten – die Fähigkeit haben »de fixer, de loin en loin, le devenir sur lequel leur propre devenir s'applique, de le solidifier en moments distincts, d'en condenser ainsi la matière et, en se l'assimilant, de la digérer en mouvements de réaction qui passeront à travers les mailles de la nécessité naturelle«.[1]) So bestimmt nach Bergson die mehr oder weniger große Spannung der Dauer eines Wesens den Grad seiner Freiheit. Andererseits sind die durch die Kontraktion hervorgebrachten Schnitte in die äußere Realität sowie in den Fluß der eigenen Dauer für die Handlung auf doppelte Weise von Wichtigkeit: 1. weil in diesen Schnitten unsere vergangene Erfahrung kondensiert ist und gleichsam als Leitfaden unserer zu vollziehenden Handlung dient, 2. weil die Handlung ein Beharren (also im gewissen Sinne ein Unbeweglichsein) der Elemente, an denen sie sich abspielt, fordert. Endlich ist für die Handlung nicht der kontinuierliche Fluß der Dauer wichtig, sondern nur das, was in einem Momente vorhanden ist oder war. Die Möglichkeit der Handlung setzt also die Teilung der Dauer in Momente und zugleich den Vollzug der Schnitte in die äußere Realität, d. h. das Erfassen der »sinnlichen Qualität« voraus und fordert die Statuierung von Gleichzeitigkeitsbeziehungen zwischen unserem und dem objektiven Geschehen. Um aber die einzelnen Momente zu unterscheiden und sie alle wie mit einem Faden wieder zu verbinden, der unserer Dauer und der der Dinge gemeinsam wäre, muß man sich ein abstraktes Schema der Aufeinanderfolge überhaupt vorstellen: ein homogenes, den einzelnen Dauerrythmen gegenüber indifferentes und unendlich teilbares Medium, welches für das Geschehen (déroulement) der Materie das wäre, was der homogene Raum für ihre Ausdehnung ist. Die homogene Zeit ist eben dieses Medium. So ist zugleich mit der Handlungsrelativität der sinnlichen Qualität auch die der homogenen Zeit gezeigt.

1) M. e. m. S. 234 und 235.

Digitized by Google

Die ganze Betrachtung über die Schemata des Handelns läßt ſich ſomit in folgenden Worten Bergſons zuſammenfaſſen: »Espace homogène et temps homogène ne sont donc ni des propriétés des choses, ni des conditions essentielles de notre faculté de les connaître: ils expriment, sous une forme abstraite, le double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui, pour nous y fixer des centres d'opération, pour y introduire enfin des changements véritables, ce sont les ſchèmes de notre action sur la matière«. (M. e. m. S. 235.)

Mit dem angegebenen Reſultate haben wir den Höhepunkt der für uns wichtigen »pſychologiſchen« Betrachtungen Bergſons erreicht. Es bleibt uns nur einiges über die Bergſonſche Geneſe der allgemeinen Ideen zu ſagen. Dann werden wir zu der Betrachtung des Intellektes überhaupt übergehen und zugleich — mit Bergſon — den Übergang von pſychologiſcher zur entwicklungs-pſychologiſchen Betrachtung vollziehen. Dieſer Übergang wurde auch ſchon vorbereitet. Denn wir ſind durch die Erörterung über die Spannung des Bewußtſeins, welche für verſchiedene Weſen verſchieden und für jede Art charakteriſtiſch iſt, und von welcher der Grad der Freiheit und ſomit die Weiſe des Erkennens abhängt, an die neue erkenntnistheoretiſche Frageſtellung Bergſons in l'Evolution créatrice ſehr nahe herangekommen. Dieſe geht aus von dem Faktum der Exiſtenz untereinander verſchieden beſchaffener Weſen, bzw. der Grundarten der Realität. Sie fragt nach den Urſachen ihrer Verſchiedenheit, welche ſich eben in den Spannungsunterſchieden ihrer Dauern kundgibt. So kommt Bergſon auf den Gedanken einer Geneſe verſchiedener Grundarten der Realität. Und da er unter Geneſe ausſchließlich die Erklärung des realen Zuſtandekommens verſteht, gelangt er zu einer Entwicklungslehre, welche ihren tiefſten Punkt in der metaphyſiſchen Geneſe der Materie erreicht. Daher iſt das Weſen der Entwicklung ſelbſt das zuerſt zu löſende Problem. Da aber die Weiſe des Erkennens — nach Bergſon — von dem Spannungsgrad der Dauer, dieſer indeſſen von der Entwicklung abhängig iſt, ſo ergibt ſich die Notwendigkeit, die Erkenntnistheorie auf die Entwicklungstheorie des Lebens, bzw. auf die metaphyſiſche Geneſe der Materie zu gründen. Andererſeits ſtützt ſich aber — nach Bergſon — auch die Metaphyſik auf die Erkenntnistheorie. Indem nämlich die Erkenntnistheorie den Sinn der den Erkenntnistypen entſprechenden Gegenſtände herausſtellt, erlaubt ſie, die metaphyſiſchen Begriffe erkenntnistheoretiſch zu klären. Die Beziehung zwiſchen den beiden Wiſſen-

Digitized by Google

ſchaften iſt ſo innig, daß ſie eigentlich eine und dieſelbe Sache ſind, bloß von verſchiedenen Seiten betrachtet. Das iſt der neue erkenntnistheoretiſche Standpunkt Bergſons in der »l'Evolution créatrice«

2. Die Geneſe der allgemeinen Ideen.

Das Problem der Geneſe der allgemeinen Ideen in den Fällen, wo dieſe ihren Urſprung in der Wahrnehmung haben, ſcheint bei der gewöhnlich vorherrſchenden Meinung, daß wir mit der Wahrnehmung von individuellen Qualitäten (Gegenſtänden) anfangen, ſich in einem unüberwindbaren Zirkel zu bewegen. Um nämlich zu verallgemeinern (généraliser) – meint Bergſon –, muß man zuerſt abſtrahieren, um aber eine Abſtraktion erfolgreich vollziehen zu können, muß man ſchon verallgemeinern können.[1]) Dieſe Schwierigkeit entſteht aber nur bei der Meinung, man müſſe, um zu allgemeinen Ideen zu gelangen, mit der Wahrnehmung der individuellen Gegenſtände anfangen,[2]) d. h. wenn man den praktiſchen Charakter der reinen Wahrnehmung verkennt und ſomit nicht ſieht, daß in ihr urſprünglich keine individuellen Gegenſtände[3]) erfaßt werden. Die vollkommene Konzeption der Gattung (genre) fordert in der Tat eine anſtrengende Reflektion, mittels welcher die Zeit- und die Ort-Momente der betreffenden Vorſtellung beſeitigt werden. Daraus folgt zunächſt nur, daß ſie von den nichtreflektiven (ſchlichten) Akten der Wahrnehmung verſchieden iſt. Aber das beſagt noch nicht, daß die individualiſierenden Raum- und Zeitmomente in der urſprünglichen Wahrnehmung vorhanden ſind und daß überhaupt eine Erfaſſung des Individuellen der Bildung der allgemeinen Ideen als ihr wahrer Urſprung vorangehen muß. Die Erfaſſung des Individuellen iſt ein Luxus der Wahrnehmung und kommt erſt ſpät zuſtande. Man muß über die urſprüngliche Wahrnehmung hinaus-

1) Pour généraliser il faut d'abord abstraire, mais pour abstraire utilement il faut déjà savoir généraliser (M. e. m. S. 170). Außerdem l. c. S. 172. »La généralisation ne peut se faire que par une extraction de qualités communes; mais les qualités, pour apparaître communes, ont déjà dû subir un travail de généralisation.« Wie Bergſon dieſen Zirkel bei den beſtehenden nominaliſtiſchen und konzeptualiſtiſchen Theorien aufweiſt, vgl. M. e. m. S. 170 – 172.

2) Elles supposent, l'une et l'autre, que nous partons de la perception d'objets individuels. M. e. m. S. 172.

3) »Individueller Gegenſtand« ſoll hier mit einem »unabhängigen Gegenſtande«, der ein Produkt der Zerſtückung der Materie iſt, nicht vermengt werden. Individueller Gegenſtand iſt als ein Gegenpol deſſen zu faſſen, was oben die »Typenhaftigkeit« der Wahrnehmung genannt wurde.

Digitized by Google

geben, d. h. außer der Fähigkeit des Wahrnehmens noch andere Fähigkeiten haben, um die Gegenſtände in ihrer Individualität zu erfaſſen. Denn dieſe Erfaſſung ſetzt eine Reflexion auf die individualiſierenden Momente voraus, welche wiederum die Fähigkeit des Bemerkens der Verſchiedenheiten und eo ipso das Gedächtnis für Bilder vorausſetzt. Der urſprüngliche Akt, auf dem die Bildung der allgemeinen Ideen beruht, iſt ſomit weder eine Wahrnehmung von Individuellem noch eine Erfaſſung der Gattung, ſondern »un sentiment confus de qualité marquante ou de ressemblance«.[1]) Ein Etwas, was einerſeits von unterſcheidendem Gedächtnis zur Wahrnehmung des Individuellen verdichtet wird, und was andererſeits durch reflektierende Analyſe zur allgemeinen Idee gereinigt wird. Und dieſer Akt des Erfaſſens von Ähnlichkeiten iſt nichts anderes als die handlungsrelative Wahrnehmung. Gibt man dies zu, ſo verſchwindet auch der oben angedeutete Zirkel. In der Wahrnehmung werden – dank ihrer Handlungsrelativität – nur die ähnlichen Bilder ohne irgendeinen Vorgang der Abſtraktion automatiſch ausgewählt. Der Reſt verſchwindet von ſelbſt, eben weil er ohne Bedeutung für die Handlung iſt. Dazu trägt noch in hohem Maße der Umſtand bei, daß jede Wahrnehmung in eine motoriſche Leibesreaktion mündet, welche, einmal zu motoriſchen Mechanismen ausgebildet, immer auf dieſelbe Weiſe funktionieren und dadurch in Vergleich zu den möglicherweiſe variierenden Empfindungen relativ unveränderlich ſind. Mehrere Wahrnehmungen können alſo in bezug auf ihre oberflächlichen Elemente verſchieden ſein; wenn ſie nur in dieſelbe motoriſche Reaktion münden und im Körper dasſelbe motoriſche Schema ausbilden, ſo wird damit in ihnen etwas Gemeinſames erarbeitet, und die allgemeine Idee wird zuerſt »gefühlt« (sentie) evtl. »empfunden«, ehe ſie vorgeſtellt wird. – Die Ähnlichkeit alſo, die den Ausgangspunkt für die Abſtraktion bildet (und die nach anderen Theorien ſchon eine Generaliſierung vorausſetzen müßte), ſetzt keine Generaliſierung voraus und iſt mit der Ähnlichkeit, die man erreicht, wenn man bewußt (vorſtellungsmäßig) verallgemeinert, nicht identiſch. Die erſte iſt empfunden, erlebt, ſozuſagen automatiſch ausgeübt (jouée), die zweite dagegen verſtandesmäßig apperzipiert, gedacht.[3]) Auf dem Grunde des urſprünglich (rein) Wahrgenommenen entſteht

1) M. e. m. S. 172.

2) Vgl. die Betrachtungen über die »Typenhaftigkeit der Wahrnehmung«.

3) Celle d'où il part est une ressemblance sentie, vécue ou, si vous voulez, automatiquement jouée. Celle où il revient est une ressemblance intelligemment aperçu ou pensée. M. e. m. S. 175.

Digitized by Google

einerseits durch die Leistung des Gedächtnisses die Wahrnehmung vom Individuellen, indem das Gedächtnis den spontan ausgewählten Ähnlichkeiten die Verschiedenheiten aufpfropft; andererseits durch die Arbeit des Intellektes (entendement) die Konzeption der Gattungen, indem der Intellekt »aus der Gewohnheit der Ähnlichkeiten die klare Idee der Allgemeinheit herauslöst«.[1]) Diese Idee war ursprünglich nur das Bewußtsein der Identität unserer Haltung (attitude) in der Verschiedenheit von Situationen. Es war die Gewohnheit selbst, die sich von der Sphäre der Bewegungen in die Richtung der Sphäre des Denkens erhob.[2]) Von diesen mechanisch (gewohnheitsmäßig) skizzierten Gattungen aber sind wir auf dem Wege einer Reflexion auf eben diese Operation zur allgemeinen Idee der Gattungen übergegangen. Und nachdem wir diese Idee erreicht haben, haben wir eine unbegrenzte Anzahl von allgemeinen Ideen[3]) diesmal freiwillig gebildet. Die Einzelheiten dieser Bildung können hier nicht dargestellt werden.[4]) Es sei nun bemerkt, daß – nach Bergson – der Intellekt (entendement), die Arbeit der Natur nachahmend, motorische Apparate gebildet hat, um sie auf eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von individuellen Gegenständen anzuwenden: Die Gesamtheit dieser Apparate ist die artikulierte Sprache.

Um genauer zu zeigen, wie die beiden entgegengesetzten Prozesse – die Bildung der Gattungen und die Unterscheidung der Individuen – bei Bergson aufgefaßt werden, sei noch bemerkt, daß sie dieselbe Anstrengung erfordern und mit derselben Schnelligkeit sich abspielen. Die zweite braucht nur die Intervention des Gedächtnisses und vollzieht sich immerfort seit Anfang unserer Erfahrung, die erste setzt sich unendlich fort, ohne jemals fertig zu werden. Sie formt veränderliche und verschwindende Vorstellungen, während die erste in Bildung unveränderlicher konstanter Bilder kulminiert, welche ihrerseits sich im Gedächtnis aufspeichern. Es gehört zum Wesen der allgemeinen Idee, daß sie sich immer zwischen der Schicht des Handelns und der des reinen Gedächtnisses bewegt. In der Schicht des Handelns, die die aktuelle (sensorisch motorische) Wahrnehmung von unserem Leibe ausmacht, würde sie die genau bestimmte (bien

1) L'entendement dégageant de l'habitude des ressemblances l'idée claire de la généralité. M. e. m. S. 175.

2) Cette idée de généralité n'était à l'origine que notre conscience d'une identité d'attitude dans une diversité de situations; c'était l'habitude même, remontant de la sphère des mouvements vers celle de la pensée. M. e. m. S. 17.

3) Hier bei Bergson: »Notions«.

4) Ich muß hier bemerken, daß Bergson nirgends sonst irgend etwas über diese Einzelheiten berichtet.

Digitized by Google

nette) Form einer körperlichen Haltung oder eines ausgeſprochenen Wortes, in der Schicht des reinen Gedächtniſſes den ebenſo beſtimmten Aſpekt von einer Unzahl individueller Bilder annehmen. Sie verbleibt aber weder hier noch dort, ſondern *beſteht in der doppelt gerichteten Bewegung* (oscillation) zwiſchen dieſen Extremen, immer bereit ſich in Worte zu kriſtalliſieren oder in einer Anzahl von unendlichen Erinnerungen zu verdunſten. Nur eine Pſychologie, die das »Fertige« unterſucht und überſieht, daß das Bewußtſein kein Ding, ſondern ein ewiger Fortſchritt (progrès), ein Leben iſt, ſieht in der allgemeinen Idee entweder eine ausgeübte Handlung, evtl. ein Wort, oder eine Mannigfaltigkeit von Bildern. Aber eben deswegen vermag eine ſolche Pſychologie das Weſen der allgemeinen Idee nicht zu ergreifen.[1])

II. Kapitel.

Die entwicklungspſychologiſche Betrachtung des Intellektes.

Schon in »Matière et mémoire« findet man die erſten Anklänge der Tendenzen, die in »l'Evolution créatrice« zur vollen Entfaltung gelangen. An vielen Stellen des erſtgenannten Werkes zeigt ſich die Neigung, pſychiſche oder phyſiologiſche Vorkommniſſe im menſchlichen Leben mit analogen Vorgängen in der Tierwelt zu vergleichen und ſie unter dem Geſichtspunkt der Entwicklung in der Reihe der immer höher ſtehenden Tiere zu betrachten. Die äußere Wahrnehmung des Menſchen wird z. B. als ein Spezialfall derſelben bei verſchiedenen Tierarten betrachtet. Zugleich wird ſowohl das Problem der Wahrnehmung, wie das des Gedächtniſſes unter dem Geſichtspunkte der Rolle unterſucht, die ein Lebeweſen in dem geſamten Leben ſpielt. Es wird im Laufe der Unterſuchung immer mehr danach gefragt, welche Bedeutung einer Erſcheinung zukommt in der allgemeinen Aufgabe der Anpaſſung an die Lebensbedingungen und in der Erreichung der Lebenszwecke durch das Lebeweſen. Eine Erſcheinung gilt nur dann als »erkannt«, wenn man ihr »Woher« und ihr »Wozu« kennt. Erſt die »l'Evolution créatrice« aber

1) Ich gebe hier die Auffaſſung der allgemeinen Ideen, ohne die Konſequenzen daraus zu ziehen, weil Bergſon es in ſeinen Werken nicht tut. Offenbar aber entſpricht es der Bergſonſchen Betrachtungsweiſe, daß dieſe Geneſe als ein Beweis der Handlungsrelativität der allgemeinen Ideen dient. Zu dem Problem der allgemeinen Ideen ſind noch die ſpäteren Ausführungen betreffs der »essence« und der »Form« überhaupt, ſowie meine kritiſchen Bemerkungen zu vergleichen.

Digitized by Google

ſtellt bewußt das Problem der Entwicklung auf und verſucht ihren Sinn auf eine völlig neue Art zu beſtimmen. Dieſe Gedankengänge führen zu der Entwicklungstheorie der Lebeweſen und allgemeiner zu der Theorie des Lebens. Indeſſen gehen bei Bergſon die Probleme viel mehr in die Tiefe, als es nötig ſein würde, um manche biologiſche Theorien der poſitiven Naturwiſſenſchaft philoſophiſch zu deuten bzw. zu begründen. Das Problem des Dualismus, das Bergſon in »Matière et mémoire« zu löſen ſuchte, verlangte eine tiefere Beantwortung, als es in dem genannten Werke geſchah. Die in ihm erzielten Reſultate wieſen übrigens auf den weiteren Gang der Beantwortung hin. Die Scheidung zwiſchen Materie und Geiſt – wie das ſchon aus einigen Sätzen des vorigen Kapitels zu erſehen und hier zu ergänzen iſt – wurde dort nicht auf den Gegenſatz zwiſchen räumlichem und unräumlichem Sein, ſondern auf den Unterſchied in der Spannung der Dauer zurückgeführt, ſo daß die entſchieden dualiſtiſche Löſung trotzdem ſofort auf eine gemeinſame Baſis, oder wenigſtens auf eine Verwandtſchaft zwiſchen Geiſt und Materie hinwies. Die Scheidung war nicht abſolut. Sie ließ die Möglichkeit einer Verwandlung der einen Grundrealität in die andere offen, da der Spannungsunterſchied der Dauer keine ſtatiſche unveränderliche Tatſache war, ſondern ſofort als etwas aufgefaßt wurde, was Änderungen, Schwankungen unterliegen kann. So brachte ſchon die »Introduction à la métaphysique« den Gedanken eines ganzen Continuums von verſchiedenen Dauerſpannungen, von der höchſten der Gottesewigkeit bis zu der niedrigſten der Materie, ganz deutlich zum Ausdruck. Und da zugleich der Entwicklungsgedanke nahe lag, da andererſeits der zunächſt als bloße Tatſache hingeſtellte Unterſchied zwiſchen Geiſt und Materie eine Erklärung forderte, ſo drängte alles auf eine Geneſe der Materie, bzw. der verſchiedenen realen Weſen mit verſchiedenen Dauerſpannungen, aus dem letzten Urweſen des Geiſtes (der Gottheit) hin.

Wie dieſe Gedanken entwickelt wurden, werden wir – ſoweit das uns hier intereſſiert – darſtellen. Alle dieſe Gedankengänge bilden nämlich den Hintergrund, auf dem ſich die für uns wichtigen erkenntnistheoretiſchen Probleme abſpielen. Das Band, das die beiden Problemgruppen verbindet, beruht letzten Endes auf den beiden Behauptungen Bergſons, die wir ſchon kennen: 1. daß zwiſchen der äußeren Wahrnehmung und der Handlung eine enge Abhängigkeit beſteht, 2. daß ſowohl die Wahrnehmung, wie die Handlung des Menſchen letzten Endes durch die Spannungsdifferenz zwiſchen der Dauer des menſchlichen Bewußtſeins und der der äußeren Reali-

Digitized by Google

tät bedingt iſt. Die Erkenntnis wird zu etwas, was nur eine Äußerung (ein Ergebnis) der letzten Natur der betreffenden Weſen, bzw. was eine in dieſer Natur letzthin gründende Fähigkeit iſt. Die Erkenntnis dieſer Natur muß ſomit zugleich Aufſchluß über das Weſen der Erkenntnis*fähigkeit*, ſowie über ihr »Woher« und »Wozu« geben. Und da die Lebeweſen in Entwicklung begriffen ſind, ſo ergibt ſich daraus der ſchon oben ausgeſprochene Satz von der Abhängigkeit der Erkenntnistheorie von der Theorie des Lebens bzw. von der Metaphyſik. Andererſeits wird im Laufe der Unterſuchung auch die Beziehung zwiſchen dem Intellekt und der Handlung eingehender begründet.

* * *

Analog wie ein pſychiſches, bewußtes Individuum, wie das Univerſum als Ganzes genommen, *dauert* – nach Bergſon – auch jeder lebendige Organismus. Und da der Organismus nichts anderes iſt als ein Übergangspunkt einer kontinuierlichen, ſich von Keim zu Keim fortpflanzenden Entwicklung des Lebens, ſo iſt es das Grundmerkmal des Lebens, daß es dauert und in der Dauer ſich immer weiter entwickelt.[1]) Das Leben iſt ein kontinuierlicher Fortgang der Schöpfung (création) von ſchlechthin neuen Lebensgeſtaltungen. Seinen mannigfaltigen und im einzelnen ſich oft bekämpfenden individuellen Geſtaltungen liegt ein gemeinſamer, ſie alle umſpannender Lebensimpuls (élan vital) zugrunde, eine gemeinſame Tendenz, die, wie man aus der bisherigen Entwicklung erraten kann, letzten Endes darin beſteht, »der Notwendigkeit der phyſikaliſchen Kräfte eine größtmögliche Summe von Indeterminiertheit aufzuokulieren«.[2]) Dieſe urſprüngliche, gemeinſame Tendenz hat ſich im Laufe der Entwicklung in mannigfache beſondere Tendenzen geteilt. Oder beſſer geſagt: Die mannigfachen Tendenzen, die in der urſprünglichen Phaſe

1) Der Bergſonſche Beweis, daß das Leben in der Dauer begriffen iſt und daß auf ſeinem Grunde ein einfacher gemeinſamer Impuls ſich befindet, kann hier nicht dargeſtellt werden. Für Leſer, die Bergſons Schriften nicht kennen, bemerke ich, daß ſich der Beweis im Hauptſächlichen im I. Kapitel der »Schöpferiſchen Entwicklung« befindet und aus zwei Hauptmotiven beſteht. Das erſte – poſitive – beruht auf dem Aufweis beſtimmter Strukturen der Entwicklung des Lebens, die mit der der reinen Dauer ſich im weſentlichen decken. Das zweite – negative – Motiv beſteht darin, daß die verſchiedenen vorhandenen mechaniſtiſchen und finaliſtiſchen Erklärungsverſuche der Entwicklung nicht ſtichhaltig ſind.

2) Evol. Créatr. Deutſche Überſ., E. Diederichs 1912, S. 120. Im franzöſ. Texte S. 125: »au fond de la vie un effort pour greffer, sur la nécessité des forces physiques la plus grande somme possible d'indétermination.«

Digitized by Google

der Entwicklung im Keimzuſtand miteinander verflochten und zu einer Einheit verſchmolzen waren, haben ſich durch das Wachſen und immer ſtärkere Betonen des Eigenen immer mehr von der Geſamttendenz und voneinander abgehoben. Das führt allmählich zu immer prägnanterer Teilung in verſchiedene und oft im Gegenſatz zueinander ſtehende beſondere Entwicklungslinien, die aber immer, von dem Geſamtimpuls getragen, deſſen Spuren in ſich bergen. Die »Harmonie«, von der die Finaliſten reden und die ſie als das Endziel der Entwicklung ſetzen, war am Anfange der Entwicklung in dem urſprünglichen Lebensimpuls, in der Verſchmelzung von allen ſpäter zu relativ ſelbſtändigen Impulſen entwickelten Keimkräften. Mit dem Fortſchritt der Entwicklung treten zugleich immer größere Gegenſätze zwiſchen den Einzelgeſtaltungen des Lebens zutage. Ein Ziel der Entwicklung im finaliſtiſchen Sinne eines zu realiſierenden Planes gibt es – nach Bergſon – nicht. Deswegen ſind die radikalen finaliſtiſchen Theorien nicht anzunehmen. Andererſeits aber kann man auch den mechaniſtiſchen Entwicklungsauffaſſungen nicht zuſtimmen. Der Urimpuls des Lebens iſt da, er gibt der Entwicklnng die Richtung. Da er aber keine unendliche, ſondern eine endliche, erſt im Wachſen begriffene Kraft iſt, da andererſeits das Leben auf ſeinem Wege manche Hinderniſſe findet, da es gegen die tote Materie zu kämpfen hat, ſo kommt es – außer der Teilung, die durch die Entwicklung der Teiltendenzen bedingt iſt – noch zu anderen Teilungen des Geſamtimpulſes. Und in *dieſen* Teilungen, welche oft in eine Sackgaſſe führen und die Entwicklung aufzuhalten drohen, herrſcht der Zufall. Wenn man aber von vornherein dem Zufall ſeinen ihm gebührenden Raum gewährt und ihn von dem, was dem Lebensimpuls immanent iſt, ſcheidet, ſo laſſen ſich in der ganzen Disharmonie der Entwicklung ihre Hauptrichtungen erraten.

Die Grundtendenz iſt, wie geſagt, eine Aufokulierung der größtmöglichen Summe von Indeterminiertheit auf die Notwendigkeit der phyſikaliſchen Kräfte. Der Materie wird eine möglichſt große Menge potentieller Energie abgenötigt und aufgeſpeichert, um ſpäter bei entſprechender Gelegenheit zu explodieren, d. h. in relativ freie Tätigkeit umgeſetzt zu werden. Dieſe Grundtendenz wird auf verſchiedenen Wegen und Weiſen zu verwirklichen geſucht. Bei der Einſchränkung auf das Wichtigſte genügt es zu ſagen, daß ſich die Geſamttendenz zunächſt in zwei Teiltendenzen – in zwei Lebensbereiche – je nach den Teilen der zu löſenden Aufgabe (wenn man es ſo finaliſtiſch ſagen darf) – geteilt hat in das Reich der Pflanzen und das der Tiere. Die Gewinnung der potentiellen

Digitized by Google

Energie vor allem iſt den Pflanzen zugefallen. Ihr Verbrauch – die Exploſion – alſo ſozuſagen Hauptaufgabe – den Tieren. Daraus ergibt ſich der weſentliche Unterſchied zwiſchen beiden. Die Pflanze zieht die Nahrung für ſich direkt aus der ſie umgebenden anorganiſchen Materie. Deswegen iſt ſie weſentlich unbeweglich und unbewußt. Das Tier aber muß organiſche Stoffe zur Ernährung ſuchen, iſt alſo ſeiner inneren Natur nach beweglich und deswegen in dem Maße bewußt, als es willkürliche Bewegungen ausführt.[1]) Wenn aber die Herſtellung der die Energie bergenden Stoffe nur zum Zwecke der ſpäteren Umwandlung in Tätigkeit erfolgt, ſo liegt die Hauptrichtung der Entwicklung des Lebens vor allem in der Entwicklung der Tiere.[2]) Die letztere iſt aber auf Erreichung immer größerer (und darunter ſoll auch: »immer freierer und mannigfaltigerer« verſtanden werden) Beweglichkeit gerichtet. Nur zwei von den vier Grundarten der Tiere: die Glieder- und die Wirbeltiere vermochten die auf dem Wege lauernden Gefahren und Schwierigkeiten (und jede auf eigene Weiſe) zu überwinden und ſich dadurch von der primitiven Entwicklungsſtufe zu großer Höhe empor zu ſchwingen. Die Haupttendenzen, von welchen die Grundarten getragen werden, laſſen ſich erraten, wenn man das Auge auf die Arten der beiden Gruppen richtet, die ſozuſagen ihre Kulminationspunkte bilden. Es ſind dies bei den Wirbeltieren der Menſch, bei den Gliedertieren manche Arten von Inſekten (Hymenoptera). Der Menſch iſt aber das Weſen, das von allen Tierarten die höchſte Entwicklung des Intellektes zeigt. Andererſeits iſt der Inſtinkt nirgends ſo hoch entwickelt wie bei den Inſekten und ſpeziell bei den Hymenoptera. So bilden Intellekt und Inſtinkt zwei Kulminationspunkte von zwei verſchiedenen Haupttendenzen der tieriſchen und ſomit der ganzen organiſchen Entwicklung. Und da ſie eben Tendenzen ſind und von einer identiſchen Urquelle entſtammen, gibt es, trotz ihrer Naturverſchiedenheit, keinen faktiſchen Inſtinkt, der keine Spuren vom Intellekt in ſich hätte, ſowie kein intellektuelles Weſen, das inſtinktlos wäre. Daher iſt die folgende

1) En résumé, le végétal fabrique directement des substances organiques avec des substances minérales: cette aptitude le dispense en général de se mouvoir et, par là même de sentir. Les animaux, obligés d'aller à la recherche de leur nourriture, ont évolué dans le sens de l'activité locomotrice et par conséquent d'une conscience de plus en plus ample, de plus en plus distincte. Evol. Créatr. S. 122.

2) Mais si, dès le début, la fabrication de l'explosif avait pour objet l'explosion, c'est l'évolution de l'animal, bien plus que celle du végétal, qui indique, en somme, la direction fondamentale de la vie. Evol. Créatr. S. 126.

Digitized by Google

Betrachtung, die den Unterſchied der Natur zwiſchen beiden herausſtellen will, und nur das jedem von ihnen Eigentümliche heraushebt[1]), als ſchematiſch zu betrachten. –

Der Hauptunterſchied zwiſchen dem Intellekte und dem Inſtinkte beſteht nach Bergſon darin, daß der Inſtinkt ein Vermögen der Ausnutzung und des Aufbauens von *organiſchen* Werkzeugen iſt, der Intellekt dagegen ein ſolches, *künſtliche*, *anorganiſche* Werkzeuge (und insbeſonders Werkzeuge zur Herſtellung von Werkzeugen) herzuſtellen und dieſe Herſtellung bis ins Unendliche zu variieren.[2]) Der entwickelte Inſtinkt findet in ſeiner Greifweite ein geeignetes Werkzeug vor, das mit ſtaunenswerter *Vollkommenheit* funktioniert, aber ſeine Struktur faſt *unveränderlich* behält. Ein intellektmäßig verfertigtes Werkzeug dagegen iſt ſtets *unvollkommen* und erfordert zur Funktionierung eine Anſtrengung. Da es aber aus anorganiſcher Materie gemacht iſt, kann es *jede beliebige Form annehmen* und zu jedem beliebigen Zwecke – bei entſprechender Umänderung – dienen. Dabei reagiert es auf die Natur ſeines Schöpfers, indem es als eine künſtliche Verlängerung des natürlichen Organismus, dieſen um eine neue Funktion bereichert und zugleich neue Bedürfniſſe ſchafft. So *eröffnet* es – im Gegenſatze zu der Unveränderlichkeit des inſtinktiven Organs – der Aktivität, die es verfertigt, ein weites Feld von Handlungen und macht ſie immer freier. Der Intellekt und der Inſtinkt ſtellen danach zwei verſchiedene Löſungen derſelben Aufgabe, der Wirkung auf die Materie dar. Daraus ergeben ſich tiefe Verſchiedenheiten zwiſchen beiden. Sie ſchließen zwei grundverſchiedene Arten des Erkennens ein. Aus dem Unterſchied der Vollkommenheit der zweierlei Werkzeuge ergibt ſich zunächſt als der Unterſchied des Grades, daß die inſtinktive Erkenntnis mehr ausgeübt (jouée) und *unbewußt* iſt, während die intellektuelle Erkenntnis mehr *bewußt* und gedacht iſt.[3]) Denn das Bewußtſein iſt ſozuſagen die arith-

1) Bergſon ſagt: »Das, was im Intellekte intellektuell und in dem Inſtinkte inſtinktiv iſt.«

2) L'intelligence, envisagée dans ce qui en paraît être la démarche originelle, est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication. Evol. Créatr. S. 151. – L'inſtinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés. Evol. Créatr. S. 152.

3) L'intelligence et l'inſtinct impliquent deux espèces de connaissance radicalement différentes. Evol. Créatr. S. 155. – La connaissance est plutôt jouée et inconsciente dans le cas de l'inſtinct, plutôt pensée et consciente dans le cas de l'intelligence (l. c. S. 158).

Digitized by Google

metische Differenz zwischen der virtuellen und der wirklich in Ausübung begriffenen Aktivität. Es steigt nämlich und wird in den Fällen zur distinkten Vorstellung, wo der Vollzug einer Handlung mit ihrer vorangehenden Vorstellung sich nicht absolut deckt, während es in den Fällen, wo die Ausführung eines Aktes so vollkommen der Vorstellung von ihm ähnlich ist und sich ihr so völlig anpaßt, daß kein Bewußtsein mehr diese Ausführung mehr erhöhen kann, durch die Ausübung des Aktes annulliert wird. So verhält es sich bei den vollkommen funktionierenden instinktiven Organen. Die instinktive Erkenntnis ist also in der Hauptsache unbewußt.[1]) Bei den künstlich verfertigten Werkzeugen aber fehlt diese Vollkommenheit. Ihre Anwendung fordert immer eine Überwindung von Hindernissen und eine Anpassnng an eine vorgegebene Situation, welche nicht ohne Wahl von Mitteln sowie von Ort- und Zeitpunkten der Handlung vor sich gehen kann. Die intellektuelle Erkenntnis ist somit ihrer Natur nach mehr bewußt und gedacht.

Den Unterschied der Natur aber zwischen beiden Erkenntnisarten erfaßt man, wenn man die Gegenstände betrachtet, von welchen beide Vermögen eine natürliche, d. h. eine eingeborene Kenntnis haben. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, führt der Intellekt zur Erkenntnis der Beziehungen (rapports) zwischen den Dingen, der Instinkt dagegen zur Erkenntnis der Dinge selbst (choses).[2]) Ein kleines Kind hat keine angeborene Kenntnis von einzelnen Dingen oder deren Eigenschaften (soweit es eben intellektuell ist). Es erfaßt aber auf natürlichem Wege, ohne irgendeine Belehrung die Beziehung zwischen dem Subjekt und den ihm beigelegten Prädikaten.[3]) Definiert man die Gesamtheit der Begebenheiten der ursprünglichen (à l'état brut) Wahrnehmung als »Materie«, die Gesamtheit der Beziehungen dagegen, »die sich zwischen diesen Materien herstellen, um eine systematische Erkenntnis aufzubauen«[4]), als »Form«, so läßt sich dasselbe Resultat folgermaßen ausdrücken: Der Intellekt

1) Es ist hier ergänzend zu bemerken, daß das annullierte Bewußtsein von der Bewußtlosigkeit z. B. eines materiellen Gegenstandes zu unterscheiden ist. Das erste kann sich in Bewußtsein verwandeln, im zweiten Falle ist das unmöglich.

2) Si l'on envisage dans l'instinct et dans l'intelligence ce qu'ils renferment de connaissance innée, on trouve que cette connaissance innée porte dans le premier cas sur des choses et dans le second sur des rapports. Evol. Créatr. S. 161.

3) La relation de l'attribut au sujet est donc saisie par lui naturellement, Evol. Créatr. S. 160.

4) Evol. Créatr. Deutsche Übersetzung S. 153.

Digitized by Google

ist in bezug darauf, was in ihm angeboren ist, eine Erkenntnis der Form, der Instinkt dagegen eine Erkenntnis der Materie.[1]) Genauer gesagt: Der Instinkt erfaßt einen bestimmten Gegenstand unmittelbar und in seiner Materialität selbst, während der Intellekt, als eine Fähigkeit des Beziehens der Gegenstände aufeinander, nur eine äußerliche und leere Erkenntnis von den Gegenständen erreicht. Andererseits ist die instinktive Erkenntnis kategorischen Charakters (sie sagt: »voici ce qui est«), der Intellekt aber führt zu einer hypothetischen Erkenntnis. (Er sagt: wenn A ist, ist B.) Zu demselben Resultate kommt man, wenn man den Unterschied zwischen den untersuchten Fähigkeiten nicht mehr, wie bis jetzt, unter dem Gesichtspunkte der Erkenntnis, sondern unter dem der Handlung betrachtet, wobei übrigens zu bemerken ist, daß – nach Bergson – Erkenntnis und Handlung hier nur zwei verschiedene Aspekte derselben Fähigkeit sind.[2]) Ist nämlich der Instinkt vor allem eine Fähigkeit der Ausnutzung organischer Werkzeuge, so muß er eine angeborene, obwohl unbewußte Kenntnis von diesem Werkzeuge, sowie von dem Gegenstande, an dem es sich betätigt, in sich bergen. So liegt in dem Instinkte eine angeborene Erkenntnis von Dingen. Ist aber andererseits der Intellekt eine Fähigkeit des Herstellens anorganischer Werkzeuge, so muß seine wesentliche Funktion in der Auffindung dessen bestehen, was besser zu dem betreffenden Zwecke dienen kann d. h. was besser in seinen bereit gehaltenen Rahmen hineinpaßt. So geht er einzig und allein auf die Beziehungen der gegebenen Lage zu den sie ausnützenden Mitteln aus. Seine natürliche Tendenz ist es somit, Beziehungen zu stiften. Und diese Tendenz begreift in sich die natürliche Kenntnis gewisser allgemeinster Relationen.

Der oben auf doppeltem Wege herausgestellte Unterschied der Natur beider Vermögen führt zu einer sehr wichtigen Konsequenz: Eine Form, eben weil sie Form ist, ist in gewissem Sinne leer und kann somit eine unbegrenzte Anzahl von Gegenständen in sich nach Belieben eingehen lassen, darunter auch solche, die im gegebenen Momente praktisch ohne Interesse sind. Die intellektuelle Erkenntnis ist deswegen nicht notwendig auf das praktisch Nützliche beschränkt, obwohl sie aus praktischen Rücksichten hervorgegangen ist. Oder anders gesagt: Der Intellekt kann im Prinzip über seine ursprüng-

1) L'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance d'une forme, l'instinct implique celle d'une matière. Evol. Créatr. S. 161.

2) Mais connaissance et action ne sont ici que deux aspects d'une seule et même faculté. Evol. Créatr. S. 163.

Digitized by Google

lichen Zwecke hinausgehen und ſich an unintereſſierte ſpekulative Erkenntnis heranwagen. Indeſſen iſt es ein Wagnis, das der Intellekt mittels ſeiner eigenen Kraft nie mit Erfolg durchführen kann, da ihm der unmittelbare Kontakt mit der Materie der Dinge ſelbſt (mit derer Gehalt) fehlt. Dieſe Materie erreicht der Inſtinkt. Aber gerade dadurch kann er ſich ſelbſt von ſeiner Gebundenheit an praktiſche Zwecke nicht befreien. So läßt ſich zuſammenfaſſend ſagen: »Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses l'instinct seul les trouverait, mais il ne les chercherа jamais«. (l'Evolution créatrice S. 164.)

Nach dieſer vorläufigen Gegenüberſtellung der beiden Fähigkeiten gilt es jetzt genauer zu präziſieren, welche Eigentümlichkeiten ſich für den Intellekt ergeben aus der Feſtſtellung, daß er eine Fähigkeit der Herſtellung von anorganiſchen Werkzeugen iſt. Vor allem kommt als Stoff für dieſe Herſtellung nur die tote Materie in Betracht. Aus dieſem Grunde werden auch die organiſchen Körper, wo ſie als Stoff zur Herſtellung der Werkzeuge dienen, wie tote Materie behandelt. Von der anorganiſchen Materie ſelbſt kommt aber nur das körperlich Feſte (le solide) für die Herſtellung in Betracht. Aus der Grundvorausſetzung folgt ſomit, daß dem Intellekte alles Fließende ſowie das Lebendige als ſolches entſchwindet und nur der anorganiſche feſte Körper als ſein Hauptgegenſtand bleibt.[1])

Soll etwas handwerksmäßig hergeſtellt werden, ſo müſſen die Teile des Stoffes geſchieden und während des ganzen Prozeſſes als proviſoriſch definitive Einheiten (Elemente) auseinandergehalten werden, um erſt bei Erreichung des endgültigen Reſultates in ein zuſammengeſetztes Ganze einzugehen, das ſelbſt als eine Einheit betrachtet wird. So iſt es natürlich, daß der Intellekt ſich klar (durch einen poſitiven Akt) nur das Diskontinuierliche vorſtellt[2]), während die Kontinuität eher als eine Negation, als das Korrelat einer Weigerung des Geiſtes, das vorgegebene diskontinuierliche Syſtem als das allein mögliche zu betrachten, gefaßt wird.

Die Gegenſtände, an welchen ſich unſere Handlung, ſpezieller die Herſtellung betätigt, ſind unzweifelhaft beweglich und bewegt. Da aber für die Handlung nur der Ausgangs- und Endpunkt, ſowie der unbewegliche Umriß des Weges der vollzogenen Bewegung von

1) Notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé. Evol. Créatr. S. 167.

2) L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu. a. a. O. S. 168.

Digitized by Google

Wichtigkeit ist, so erfaßt der Intellekt deutlich nur die Bewegungslosigkeit.[1])

Die Herstellung besteht darin, aus einer Materie die Form eines Objektes herauszuschneiden, wobei vor allem die zu erzielende Form wichtig ist, während die Materie in dem Maße gleichgültig ist, als sie sich der Form nicht widersetzt. Im Prinzip wird sie deswegen von vornherein so betrachtet, als ob sie jede Form annehmen könnte. Daher kommt es aber, daß jede aktuelle (vorgegebene) Form der Dinge als eine im gewissen Sinne künstliche und provisorische betrachtet wird. Infolgedessen werden die Linien, in denen sich die innere Struktur des wahrgenommenen Dinges offenbart, bis zu einem hohen Grade in Gedanken ausgewischt. Andererseits wird die Materie als ein seiner Form gegenüber vollständig indifferenter Stoff betrachtet. Der in Wirklichkeit qualitativ bestimmten Materie wird mit anderen Worten ein diesen qualitativen Eigenschaften gegenüber indifferenter, homogener Raum untergeschoben, der ein Schema der beliebigen, je nach den Erfordernissen unserer möglichen Handlung sich gestaltenden Teilung und somit ein Schema der Handlung überhaupt ist. Die Möglichkeit dieser Unterschiebung wird bald untersucht werden. Hier ist aber zunächst festzustellen: der Intellekt ist ausgezeichnet durch die unbeschränkte Fähigkeit, nach beliebigen Gesetzen zu zerlegen und zu beliebigen Systemen wieder zusammenzusetzen.[2])

Diese vier Merkmale des Intellektes: Die Tendenz auf Erfassung: 1. fester anorganischer Körper, 2. der Diskontinuität, 3. der Bewegungslosigkeit und 4. der beliebig zerlegten und zusammengesetzten Systeme ergeben sich unmittelbar aus der Struktur der Handlung (Herstellung). Die Menschen leben aber in einer Gemeinschaft und die Handlung, die sie in der Gemeinschaft vollziehen, kann nicht ohne eine wechselseitige Verständigung der einzelnen Individuen gelingen. So muß eine solche Sprache gebildet werden, die den Erfordernissen der Handlung gerecht werden kann. Nun gehört es zum speziellen Charakter der menschlichen Handlung, daß sie sich in verschiedenen wechselnden Formen abspielt. Somit muß jedes handelnde Individuum die ihm zufallende Rolle kennen lernen und erlernen. Diese Eigenschaft der Handlung fordert für ihr Gelingen eine Sprache,

1) Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité. a. a. O. S. 169.

2) L'intelligence est charactérisée par la puissance indéfinie de décomposer selon n'importe quelle loi et de recomposer en n'importe quel système. Evol. Créatr. S. 170.

Digitized by Google

welche in jedem Moment vom Bekannten zum Unbekannten überzugehen geſtattet, d. h. ein Syſtem von beweglichen Zeichen (Worten) bildet. Die Beweglichkeit des Zeichens bedeutet hier die Fähigkeit der Übertragung des Zeichens von einem Gegenſtande auf einen anderen Gegenſtand. Sie zeichnet die intellektuelle Sprache aus.[1]) Dieſe Eigenſchaft der intellektuellen Sprache hat für die Erkenntnis ihre Vorteile, zugleich aber ihre Nachteile. Die Beweglichkeit des Wortes verhilft in hohem Maße dem Intellekte zu ſeiner Befreiung aus der ſtrikten Gebundenheit an praktiſche Zwecke. Sie erlaubt ihm von den wahrgenommenen Dingen zu Erinnerungen überzugehen, von ihnen zu immer flüchtigeren, aber noch immer vorgeſtellten Bildern (images), von dieſen endlich zur Vorſtellung des Aktes, durch den die Bilder vorgeſtellt werden, d. h. zu den Ideen.[2]) Damit iſt dann das Feld des Bewußtſeins für eine reflektive, ſpekulative Erkenntnis gewonnen. Indeſſen iſt es nur eine Hilfe, die allein, ohne einen bleibenden Überſchuß der Aktivität über die für praktiſche Zwecke verausgabten Kräfte, den Intellekt nicht zu befreien vermöchte. Dieſer Überſchuß iſt aber gewiß da, obwohl mehr im virtuellen Zuſtande. Zu ſeiner Verwandlung in eine wirkliche Entfaltung verhilft die intellektuelle Sprache, aber nicht nur ſie allein. Schon früher wurde die Bedeutung des formalen Charakters der intellektuellen Erkenntnis in dieſer Hinſicht betont. Hier iſt nur noch ergänzend hervorzuheben, daß nicht bloß der formale Charakter als ſolcher zur Befreiung des Intellektes beiträgt, ſondern auch die beſtimmte Struktur der Formen, welche ſich aus der Anpaſſung des Intellektes an die Herſtellung ergibt. Die letztere geht nämlich nie ohne Benutzung beſtimmter Mittel (Formen) vor ſich, welche ihrem urſprünglichen Anwendungsgegenſtande nie abſolut adäquat angepaßt ſind. Dieſe Inadäquatheit der Formen eben geſtattet ein Hinausgehen über die Gegenſtände des unmittelbaren praktiſchen Intereſſes und verhilft ihrerſeits dem Intellekte zur überſchüſſigen und ſomit unintereſſierten Arbeit.[3]) Alle

1) »Le signe intelligent est un signe mobile.« Evol. Créatr. S. 172.

2) »A la representation de l'acte par lequel on se la représente, c'est-à-dire à l'idée.« Evol. Créatr. S. 173. Ich unterſtreiche hier dieſe Formulierung, um den Leſer auf die eigentümliche Bergſonſche Auffaſſung der Idee aufmerkſam zu machen. Dieſe Auffaſſung beſtimmt auch z. T. die früheren Ausführungen über die Geneſe der allgemeinen Ideen. Vgl. dazu die entſprechenden Betrachtungen Bergſons in »L'effort intellectuell« Rev. philoſ. 1902.

3) Cette fabrication n'est possible que par l'emploi de certains moyens qui ne sont pas taillés à la mesure exacte de leur objet, qui le dépassent, et qui permettent ainsi à l'intelligence un travail supplémentaire, c'est-à-dire désintéressé. Evol. Créatr. S. 173.

Digitized by Google

dieſe Momente zuſammengenommen erlauben dem Intellekte ſich ſelbſt zu erfaſſen. Und von dem Momente an, in dem der Intellekt ſich ſelbſt als ein Vermögen des Vorſtellens erkennt, gibt es keinen Gegenſtand, von dem er eine Vorſtellung nicht haben wollte. So beſtimmt ſich näher die früher ausgeſprochene Behauptung, daß es Gegenſtände gibt, die nur der Intellekt ſuchen kann. »Ihn allein kümmert Theorie«[1]), und eine Theorie, die nicht nur die tote Materie, ſondern auch jedes Sein, alſo auch das Bewußtſein und das Leben umfaſſen würde.

Aber eben derſelbe Umſtand, daß der Intellekt vor allem auf die Handlung eingeſtellt iſt und ſomit ſich den oben aufgewieſenen Formen fügen muß, macht ihn zu dieſer Theorie unfähig. Die Sprache diente urſprünglich zur Benennung der Dinge und nur der Dinge. Nur darum, weil ihre Zeichen beweglich ſind, kann der Intellekt ein Zeichen ſozuſagen unterwegs (en route) erfaſſen, d. h. in dem Moment, wo es keinem beſtimmten Dinge anhaftet, es dann auf ein Objekt, das ſelbſt kein Ding iſt, anwenden und dieſes Objekt durch die Benennung ins Licht rücken. »Mais le mot, en couvrant cet objet, le convertit encore en chose.«[2]) Da außerdem für den Intellekt nur das klar und deutlich zu ſein ſcheint, was ſeine natürlichen Tendenzen befriedigt, ſo muß jede klare und deutliche Erfaſſung jeglicher Objekte ſie unter der Form der Diskontinuität geben. Und in der Tat ſind die intellektuellen Begriffe außereinander und haben dieſelbe Starrheit wie die Dinge. Alle Begriffe zuſammengenommen bilden eine intelligible Welt, welche in ihren Grundmerkmalen der Welt der feſten Körper ähnelt, mit dem einzigen Unterſchiede, daß ihre Elemente, da ſie keine Bilder (images), ſondern Symbole ſind, »sont plus légers, plus diaphanes, plus faciles à manier pour intelligence que l'image pure et simple des choses concrètes«.[3]) Ihre Diskontinuität und Starrheit bleibt aber immer beſtehen. Der Intellekt kann alſo wenn er ſich auch ſchon von ſtrengen Bindungen an das Praktiſche losgelöſt hat, nur dort triumphieren, wo die Objekte von ſich aus dieſe Struktur beſitzen. Er muß aber verſagen, wenn er Gegenſtändlichkeiten zu erkennen verſucht, die dieſe Struktur (die Form der »juxtapoſition«) entbehren und ihrer Natur nach qualitativ mannigfache Kontinuitäten ſind. Dies iſt der Fall bei dem Bewußtſein und bei dem Leben. So zeichnet ſich der Intellekt durch eine natürliche Unfähigkeit das Leben

1) Evol. Créatr. Deutſche Überſetzung S. 164.
2) Evol. Créatr. S. 174.
3) l. c. S. 174.

Digitized by Google

zu erfassen aus.[1]) Da aber zugleich der Intellekt nach der Befreiung aus der strengen Gebundenheit an das Praktische die Tendenz hat, alles zu erkennen, so versucht er auch das Leben, bzw. das Bewußtsein zu erfassen. Er tut das aber auf diese Weise, daß er dem Leben die intellektuellen Formen aufzwingt und es nur unter einem dem Intellekte eigentümlichen Aspekte betrachtet. So entsteht die »natürliche Metaphysik des Intellektes«.

Der Sinn der eben dargestellten Charakterisierung des Intellektes muß richtig verstanden werden, damit nicht der Vorwurf einer »petitio principii« gegen sie gerichtet werde. Es handelt sich in ihr — nach Bergsons Meinung — um eine Analyse »d'ordre psychologique«, nicht aber um eine Genese der intellektuellen Formen. Genauer gesagt: Das Resultat der obigen Betrachtung lautet: Aus der Beziehung zwischen der intellektuellen Erkenntnis und der Handlung ergibt sich 1. die Zuordnung einer bestimmten Sphäre des Seins, der Materie, als eines seinen natürlichen Tendenzen entsprechenden Erkenntnisgegenstandes, zum Intellekt, 2. die Notwendigkeit der Anwendung von verschiedenen Formen, deren Gesamtheit eine bestimmte Ordnung bildet, zur Erkenntnis der Materie in erster Linie und dann durch Übertragung zur Erkenntnis der gesamten Realität. Wollte man diese Feststellung so verstehen, als ob es diese Ordnung in der wahrhaft wirklichen Materie überhaupt nicht gäbe und als ob sie nur aus der Handlungsbezogenheit des Intellektes entstehe, so käme man dadurch zu einer »petitio principii«. Denn es würde in diesem Falle die Entstehung einer Ordnung behauptet, indem zugleich der Grund (bzw. die Ursache) dieser Entstehung dieselbe Ordnung voraussetzen müßte. Wenn die Handlung nur in einer bestimmt geordneten Materie gelingen kann, so kann diese Ordnung nicht nur ein »point de vue« sein, sondern muß der Materie realiter innewohnen, sobald die Handlung ein festgestelltes Faktum ist. Die Handlung muß aber ein Faktum sein, wenn sie Ursache der Gestaltung des Intellektes sein soll. Dann aber ist es ein Nonsens, diese Ordnung durch die Zuhilfenahme des Intellektes erst entstehen zu lassen. Die obige Betrachtung soll also nur im Sinne einer Zuordnung, einer Korrelativität zwischen dem handlungsrelativen Intellekte und einer bestimmten Sphäre des Seins bzw. einer bestimmten Ordnung verstanden werden. Andererseits bedeutet das nicht, daß diese Ordnung in der Gestalt, in welcher sie

1) L'intelligence est caractérisiée par une incompréhension naturelle de la vie. Evol. Créatr. S. 179.

Digitized by Google

aus den Händen des Intellektes hervorgeht, der Materie **vollkommen** immanent sein müßte, und daß somit die Rede von der Handlungsrelativität der intellektuellen Formen unbegründet sein sollte. Die Handlungsrelativität kann bestehen, obwohl diese Formen in der Materie bis zu einem gewissen Grade ihre Stütze finden. Der Intellekt, einmal zur Entwicklung in einer bestimmten Richtung angeregt, kann viel weiter gehen als es zwecks einer reinen Erfassung der Materie erlaubt und zum Gelingen der Handlung nötig wäre, so daß die intellektuellen Formen, unter der Mitwirkung der Handlungsbezogenheit entstanden, in einer vollendeten, entwickelten Gestalt das enthalten würden, was sozusagen keimartig in der Materie vorhanden ist. Sollte aber diese Möglichkeit als ein Faktum aufgewiesen werden, so müßte man den Grund angeben, weswegen in der Materie und in der intellektuellen Erkenntnis analoge Formen vorfindbar sind. Sowohl der Intellekt selbst – als eine reale Lebenstendenz –, als auch die intellektuellen Formen sind in der Entwicklung begriffen. So nimmt das eben angedeutete Problem sofort die Gestalt eines genetischen an. Es muß nach einer Art Entstehung des Intellektes gesucht werden und nach einer solchen Entstehung, welche die Korrelativität zwischen dem Intellekte und der Materie begreiflich machen und zugleich die bereits aufgewiesene Handlungsbezogenheit des Intellektes nicht außer acht lassen würde. Diese Genese dürfte also weder die intellektuellen Formen ausschließlich auf die Handlung zurückführen, noch eine bestimmt geordnete Materie voraussetzen und von einer einseitigen Anpassung des Intellektes an diese Materie reden. Das besagt aber, daß zugleich mit der Genese des Intellektes eine solche der Materie versucht werden muß, die es erklären würde, weswegen die Materie sich den in der Entwicklung begriffenen Formen des Intellektes fügt. Jedenfalls müßte die Wurzel, aus der der Intellekt bzw. die Materie entstehen sollte, derart sein, daß ihre Entfaltung zur Intellektualität bzw. zur Materialität führen, in sich selbst aber weder die eine, noch die andere enthalten würde. Aus diesen Gründen muß diese Genese des Intellektes tiefer gehen als die bisherigen Betrachtungen über den Intellekt als eine Lebenstendenz. Denn bis jetzt sahen wir den Intellekt nur fortschreiten in einer bestimmten, schon eingeschlagenen Richtung. Jetzt handelt es sich aber um die Erklärung des Einschlagens dieser Richtung selbst.

Nachdem auf diese Weise die Bedingungen, unter welchen die Genese des Intellektes geführt werden muß, angedeutet wurden, gehen wir zur Darstellung der Genese selbst über.

Digitized by Google

III. Kapitel.

Die metaphyſiſche Geneſe des Intellektes und der Materie.

Nach der vor Bergſon herrſchenden Auffaſſung gibt es drei Möglichkeiten, in denen das Problem der Erkenntnis der Materie gelöſt werden kann: entweder richtet ſich die Erkenntnis nach den Dingen, oder richten ſich die Dinge nach der Erkenntnis, oder endlich beſteht eine präſtabilierte Harmonie. Schon aus den Betrachtungen des letzten Kapitels iſt es erſichtlich, daß keine von dieſen Möglichkeiten für die Löſung des dort angedeuteten Problems in Betracht kommen kann. Bergſon ſtellt ihnen tatſächlich eine vierte zur Seite: Der Intellekt iſt eine beſondere, der Materie weſentlich zugeordnete Erkenntnisfähigkeit des Geiſtes und geht aus einem Prozeß derſelben Art hervor, wie der iſt, aus dem die Materie hervorgeht. Beide – Intellekt und Materie – paſſen ſich allmählich und gegenſeitig an, um endlich in eine gemeinſame Form zu münden.[1]) Und dieſe Form iſt nichts anderes als der homogene Raum. Intellekt und Materie befinden ſich ſozuſagen auf dem Wege zum homogenen Raume und nähern ſich ihm immer mehr an, indem ſie ſich in der Entwicklung gegenſeitig modifizieren. Der Prozeß bzw. die Realität, aus dem beide hervorgehen, muß – wie ſchon oben bemerkt – ſowohl von der Materialität, wie von der Intellektualität am weiteſten entfernt liegen, d. h. muß in der Sphäre der reinen Dauer, des Geiſtig-ſeins geſucht werden. Da er aber letzten Endes zu einer Realität – der Materie – führt, die von dem Geiſte radikal verſchieden iſt, ſo muß er im entgegengeſetzten Sinne gerichtet ſein als der Prozeß, aus welchem der Geiſt hervorgeht, d. h. als die Urtendenz des Lebens (élan vital).

Zum Zwecke der Geneſe der Materie und des Intellektes muß alſo gezeigt werden:

1. daß es an der Wurzel der Realität zwei entgegengeſetzt gerichtete Prozeſſe gibt, von denen der eine zum Bewußtſein bzw. zum Geiſte, der andere zur Materie bzw. zum homogenen Raume führt, und daß die Materie wirklich aus einem ſolchen Prozeß hervorgeht;

2. daß beide Prozeſſe zu ganz beſtimmten und untereinander verſchiedenen Ordnungen des Seins führen: der erſte zur Lebensordnung, der zweite zur geometriſchen Ordnung;

3. daß dem Intellekt ein Prozeß derſelben Art, wie der, aus welchem die Materie hervorgeht, zugrunde liegt, oder m. a. W. daß

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 224–225.

Digitized by Google

ſowohl die Materie, wie der Intellekt ſich auf dem Wege zum homogenen Raume befinden;

4. daß ſowohl die Materie unter dem Blick des Intellektes ſich verräumlicht, wie das Bewußtſein ſich durch den Kontakt mit der Materie intellektualiſiert;

5. daß dieſe Intellektualiſierung unter dem Impulſe der Handlung zuſtande kommt und weiter geführt wird als die verwirklichte Verräumlichung der Materie.

Um mit dem erſten anzufangen und zunächſt im kleinen die Exiſtenz und die Natur der zwei Grundprozeſſe aufzuweiſen, muß man ſich in unſer Bewußtſein in der reinen Dauer hineinverſetzen. Man bemerkt dann gleich – nach Bergſon –, daß unſer Gefühl von der reinen Dauer, oder m. a. W. das Zuſammenfallen unſeres Ich mit ſich ſelbſt verſchiedene Grade der Vollkommenheit zuläßt, je nach der Spannung des Bewußtſeins.[1]) Iſt ſie ſehr hoch, ſo erfaſſen wir unſer tiefſtes Ich und vertiefen uns in die reine Dauer, ſo daß die ganze Vergangenheit ſich im aktuell fließenden Momente kondenſiert, ſich in ihm fortwährend bereichert und zu etwas ſchlechthin Neuem wird. Mit dieſer größten Zuſammenraffung unſerer ganzen Perſönlichkeit geht die höchſte Steigerung unſeres freien Willens zuſammen. Flaut die Spannung ab, d. h. wird die Anſtrengung, welche den größtmöglichen Teil der Vergangenheit in die Gegenwart hineindrängt, unterbrochen, ſo verkleinert ſich auch in demſelben Maße der Grad der Freiheit unſeres Willens. Bei einer vollkommenen Abſpannung hätten wir weder das Gedächtnis, noch den Willen. Solche abſolute Paſſivität können wir freilich nicht erreichen. Aber im Grenzfall erraten wir eine Exiſtenz, in welcher eine ſtrenge Notwendigkeit herrſchen und die aus einer immer wieder entſtehenden Gegenwart beſtehen würde. Sie iſt unzweifelhaft von der Materie verſchieden, weil die Analyſe in ihr elementare Erſchütterungen entdeckt, die immer eine noch ſo ſchwache Anſpannung der Dauer aufweiſen. Aber trotzdem können wir vermuten, daß, wie das Pſychiſche zu einem Sein von hoher Spannung der Dauer, ſo die Materie zu einem ſolchen von einer völligen Abſpannung der Dauer neigt. Wäre es tatſächlich der Fall, ſo würden ſich an der Wurzel des geiſtigen Seins einerſeits und der Materie andererſeits zwei Prozeſſe entgegengeſetzter Richtung befinden. Dabei würde man von dem erſten zu dem zweiten durch eine Umkehrung, evtl. durch eine bloße Unterbrechung des erſten gelangen,

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 218.

Digitized by Google

wenn es sich herausstellen sollte, daß Umkehrung und Unterbrechung hier als bloße Synonyma zu betrachten sind.

Zu demselben Resultate kommt man, wenn die Verwandlung von der höchsten Spannung zur Entspannung nicht mehr vom Standpunkte der Aktivität, sondern von dem der Ausdehnung betrachtet wird. In den Fällen der hohen Spannung des Bewußtseins findet eine Konzentration unserer gesamten Persönlichkeit zu einem Punkte statt, oder besser zu einer Spitze, »qui s'inserre dans l'avenir en l'entamant sans cesse« (Evol. Créatr. S. 219). Tritt eine Entspannung des Bewußtseins ein, so beginnt unser Ich sich zu zerstreuen (s'éparpiller). Die Vergangenheit verwandelt sich in eine Mannigfaltigkeit von Erinnerungen, welche sich immer weniger durchdringen und als erstarrte (figés) Einheiten immer mehr außereinander sind. Unsere Persönlichkeit sinkt immer mehr in der Richtung auf den Raum zurück. Wir tauchen übrigens immer bis zu einem gewissen Grade in die Sphäre der Ausdehnung in den Empfindungen, die – wie schon gesagt – in verschiedenem Maße sich ausdehnen. So weit aber die Entspannung des Bewußtseins gehen mag, sind es zweifellos nur die ersten Schritte, die wir in der Richtung auf den Raum machen können. Betrachtet man aber andererseits die Materie, so stellt es sich heraus, daß sie in derselben Richtung, nur viel weiter, liegt. Die Materie dehnt sich nämlich zweifellos aus, aber nicht in dem Maße, daß sie mit dem homogenen Raume zusammenfiele. Der homogene Raum ist ein Schema der Einteilung in beliebig abgeschlossene Systeme. Würde die Materie absolut nicht ausgedehnt sein, so würde es nicht möglich sein, sie in abgeschlossene Systeme einzuteilen. Tatsächlich gelingt es aber der Wissenschaft, relativ abgeschlossene Systeme in der Materie abzugrenzen, ohne deswegen merkliche Fehler zu begehen. Die Materie ist also ausgedehnt. Da sie aber ein großes System von Gegenwirkungen bildet und es somit in ihr keine absolut abgeschlossenen Systeme gibt, so kann sie nicht absolut ausgedehnt sein, d. h. mit dem homogenen Raume zusammenfallen. Eine absolute Ausgedehntheit würde nämlich ein vollkommenes Außereinandersein, oder m. a. W. eine vollständige Unabhängigkeit der Teile der Materie fordern.

So läßt sich sagen, daß die Materie in einem Prozeß begriffen ist, der von derselben Art ist, wie die Abstammung des Bewußtseins, bloß daß dieser Prozeß in viel höherem Maße im Falle der Materie fortgeschritten ist, als wir das in unserem Bewußtsein durchzuführen vermögen. Wir halten zwei Glieder einer Kette in der Hand, zwei

Digitized by Google

Differentiale, aus denen wir den ganzen Lauf der Kurve erraten können. Eine solche Integrierung werden wir vollziehen, wenn wir mit Bergson zu der Genese der Materie selbst übergehen werden. Gelänge sie, so würde der Satz bestätigt sein, daß es an der Wurzel der Realität zwei entgegengesetzte Prozesse gibt, von denen der eine zur Materie, der andere zum Prinzip des geistigen Seins führt.

Hier ist aber zunächst festzustellen, daß der Intellekt sich ebenso wie die Materie auf dem Wege zum homogenen Raume befindet, und daß er somit auf einem Prozeß derselben Art beruht. Dies erweist sich aus der Betrachtung der zwei spezifisch intellektuellen Operationen des Geistes: der Deduktion und der Induktion.

1. Die Deduktion. Bei allen Begriffen, die aus der unmittelbaren Anschauung des Raumes gewonnen werden, sind die Beziehungen zwischen der Definition und ihrer Folge im Raume selbst sichtbar[1]) und scheinen völlig sicher und klar zu sein, lange bevor wir eine Ahnung von der wissenschaftlichen Geometrie haben. Alle anderen, aus der Erfahrung stammenden Begriffe sind bloß zum Teil a priori konstruierbar. Ihre Definition bleibt immer unvollkommen und diese Unvollkommenheit setzt sich durch alle Deduktionen hindurch. Die Deduktionen betreffen in diesem Falle Qualitäten und sind in dem Grade sicher, in welchem die Quantitäten durch die Qualitäten hindurchschimmern. Es gibt somit – nach Bergson – vor einer wissenschaftlichen eine »natürliche« Geometrie, welche die Deduktion ermöglicht und ihr eine Evidenz und Klarheit verleiht, welche die aller anderen Deduktionen übersteigen.[2]) Wenn andererseits das Tier keine explizite Deduktionen vollzieht und keine ausdrücklichen Begriffe bildet, so kann es a fortiori keine Vorstellung des homogenen Raumes haben. Die Deduktion selbst setzt eine natürliche Geometrie voraus. Zugleich aber liegt die Vorstellung des homogenen Raumes noch weiter als die Logik in derselben Richtung, die man in der Abspannung des Geistes einschlägt. Die Setzung des homogenen Raumes ist – nach Bergsons Auffassung – nicht ohne gleichzeitige Setzung der Logik und der natürlichen Geometrie möglich.[3]) Dies Resultat bekräftigt noch das Faktum des Mißerfolges der Deduktion in der Psychologie. Und dies ist natürlich. Denn die Deduktion gelingt hier nur in dem Maße, in dem

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 230.

2) Evol. Créatr. S. 230.

3) »Vous ne pouvez vous donner cet espace sans introduire, du même coup, une géométrie virtuelle qui se dégradera, d'elle-même, en logique«. Evol. Créatr. S. 231.

Digitized by Google

das Bewußtſein in räumliche Symbole umſetzbar iſt. Der reinen Dauer gegenüber iſt ſie machtlos.

Ebenſo verhält es ſich mit der Induktion. Jede Induktion gründet in der Überzeugung, daß es Urſachen und Wirkungen gibt und daß dieſelben Wirkungen aus denſelben Urſachen hervorgehen. Darin liegt zweierlei: 1. daß die Realität in Gruppen (Syſteme) einteilbar iſt, welche praktiſch für iſoliert und unabhängig gehalten werden können; 2. daß wenn nur eine Anzahl von Elementen einer Gruppe gegeben iſt, dies ſchon zur automatiſchen Vollendung der ganzen Gruppe ausreicht. Das bedeutet aber im Grenzfall, daß die Dauer ausgeſchloſſen bleibt und die Gruppe ein Syſtem von Quantitäten bildet. Und je näher dieſer Grenzfall erreicht iſt, deſto ſicherer ſcheinen die Induktionen zu ſein. Die notwendige Vorausſetzung der Induktion bildet ſomit die natürliche Geometrie, der homogene Raum bleibt aber die ideale Grenze, bei deren Erreichung erſt die Induktion vollſtändige Gewißheit gewänne.

Das Reſultat lautet ſomit mit Bergſons Worten: »Le mouvement au terme du quel est la spatialité dépose le long de son trajet la faculté d'induire comme celle de déduire, l'intellectualité tout entière«.[1])

Es iſt auf dieſe Weiſe gezeigt worden, daß ſowohl die Materie, wie der Intellekt ſich auf dem Wege zum homogenen Raume befinden. Da zugleich die Entſpannung des Bewußtſeins als ein Prozeß gefunden wurde, der dieſelbe Richtung einſchlägt, ſo iſt zu vermuten, daß an der Wurzel ſowohl der Materie, wie des Intellektes ein ſeiner Art nach identiſcher Prozeß vorzufinden iſt, und daß er weſensverwandt mit der Entſpannung unſeres Bewußtſeins iſt, obwohl er die Grenzen der letzteren erheblich überſteigt. Die Entſpannung des Bewußtſeins bedeutet aber einen Verzicht auf etwas Poſitives aus unſerem geiſtigen Sein. Man braucht nicht etwas Neues, Poſitives hinzunehmen, ſondern einfach auf die Steigerung unſeres Willens zu verzichten und die Entſpannung mit ihrer ſogleich zu beſprechenden Ordnung iſt von ſelbſt da. Sie ſtellt etwas dar, was der Abweſenheit einer poſitiven Realität gleichkommt und keinerlei weiteren Erklärung bedarf. Würde alſo die Materie aus einem ungeheuren Entſpannungsprozeß einer ſchöpferiſchen Kraft hervorgehen, ſo würde auch ſie eher als etwas Negatives, als die Abweſenheit der ſchöpferiſchen Kraft zu betrachten ſein und die in ihr vorfindbare Ordnung würde keinerlei Erklärung bedürfen. Dem ſteht aber ſcheinbar das

1) a. a. O. S. 236.

Digitized by Google

Faktum entgegen, daß die ſtrenge Ordnung, die in der Materie herrſcht, etwas höchſt Poſitives zu ſein ſcheint, deſſen Vorhandenſein man zu erklären hat, weil immer der Gedanke lebt, daß es keine Ordnung in der Materie geben könnte. Wenn alſo der eben angedeuteten und unten darzuſtellenden Auffaſſung der Geneſe der Materie keinerlei Bedenken aus dieſem Anlaß gemacht werden ſollen, ſo muß die in der Materie herrſchende Ordnung in bezug darauf unterſucht werden, ob ſie wirklich als etwas Poſitives zu betrachten iſt, oder nicht.

Geſetzt aber einmal, daß alle Bedenken gegen die angedeutete Auffaſſung der Geneſe der Materie beſeitigt ſind, und die Materie ſomit wirklich aus einem Entſpannungsprozeß hervorgeht (bzw. in ihm beſteht), ſo laſſen ſich ſchon hier die erkenntnistheoretiſchen Konſequenzen dieſer Auffaſſung beſprechen. Vor allem iſt es unter dieſer Vorausſetzung verſtändlich, wie der Geiſt ſich in der Sphäre des Raumes ſo mühelos bewegen kann. Der Raum iſt ja nur eine vollkommene Entfaltung des urſprünglichen Eindruckes, den der Geiſt von ſeiner möglichen Entſpannung (détente), d. h. im Grunde von ſeiner möglichen Ausdehnung (éxtension) implizite hat. Er findet ihn in der Materie wieder und erreicht dadurch eine viel diſtinktere Vorſtellung von dem Raume, als das ſonſt möglich wäre. Im Prinzip könnte er ihn aber ohne dieſe Hilfe erreichen, wenn ſeine Vorſtellungskraft ſo weit gehen könnte, die Bewegung der Abſpannung des Geiſtes bis zu Ende zu vollziehen. Andererſeits iſt es klar, daß ſich die Materie unter dem Blicke des Geiſtes noch mehr materialiſiert, bzw. verräumlicht. Denn der Geiſt, einmal zum Niedergehen in der Richtung auf den Raum angeregt, folgt dieſer Anregung, geht aber, durch die Notwendigkeit des Handelns dazu gedrängt, noch weiter in derſelben Richtung und konſtituiert die Idee des homogenen Raumes. Einmal im Beſitze dieſer Idee, ſchiebt er den homogenen Raum der Materie unter und macht ſie dadurch mehr ausgedehnt, als ſie in Wirklichkeit iſt. Es gibt alſo eine gegenſeitige und allmähliche Anpaſſung zwiſchen der Materie und dem Intellekte. Der urſprüngliche Eindruck der Ausdehnung wird unter der Beihilfe der Materie mehr entwickelt und wird in dieſer mehr entwickelten Geſtalt auf die Materie ſozuſagen zurückgeworfen, uſf. Da aber ſowohl dem Intellekte, wie der Materie derſelbe Prozeß (nach Vorausſetzung) zugrunde liegt und zu analogen Strukturen in beiden Fällen führt, ſo iſt es verſtändlich, wie die intellektuellen Formen in der Materie ihre Stütze finden können. Der Intellekt vermag auf dieſe Weiſe die Materie ſelbſt – wenigſtens im Prinzip – zu erreichen. So

Digitized by Google

ist die Erkenntnis der Materie »möglich«. Andererseits kommt auch die Handlungsbezogenheit des Intellektes zur Geltung. Wir befinden uns im Leben angesichts der Materie und müssen, um zu leben, einen »modus vivendi« mit der Materie finden, d. h. auf eine bestimmte Weise handeln, bzw. handwerklich künstliche Werkzeuge zum Handeln herstellen. Dies nötigt uns – wie schon oben gezeigt – ein Reihe von Formen zu bilden, die alle in der Konzeption einer diskinkten, räumlichen Mannigfaltigkeit kulminieren. Diese Art der Handlung begünstigt die Bildung der Idee des homogenen Raumes, so daß wir sie viel vollkommener vollziehen, als es ohne die Beihilfe der Handlung der Fall wäre. Wir gehen dadurch in abstracto viel weiter in der Richtung auf den Raum, als die Materie in concreto. Diese Handlung nötigt uns aber auch – wenigstens da, wo wir schon über den Moment der Invention hinaus und in der mechanischen Ausübung begriffen sind – zur Abspannung des Bewußtseins und verstärkt in uns wieder die Tendenzen, die zum Intellekte und dem homogenen Raume führen. So ist es klar, wie die intellektuellen Formen einerseits – vermöge ihres gemeinsamen Ursprungs mit der Materie – bis zu einem gewissen Grade »objektiv« und andererseits doch handlungsrelativ sein können und über die in Wirklichkeit bestehenden Strukturen der Materie desto mehr hinausgehen, je entscheidender die Rolle ist, die die handwerkliche Handlung im Leben des Individuums, bzw. der Menschheit spielt.

Es ist aber an der Zeit den möglichen Vorwurf gegen die Bergsonsche Auffassung der Genese der Materie zu beseitigen, der sich aus der scheinbaren Positivität der in der Materie herrschenden Ordnung ergibt. Zu diesem Zwecke ist hier vor allem nötig zu ergänzen, daß die beiden oben angedeuteten Prozesse zu zwei prinzipiell verschiedenen Ordnungen des Seins führen: zu der geometrischen Ordnung und der Lebensordnung. Die letzte – die man im Auge hat, wenn man etwa sagt: »ein geniales Werk (die Beethovensche Symphonie) weist eine vollkommene Ordnung auf« – oszilliert um die Zweckmäßigkeit herum. Sie läßt sich aber durch diese nicht definieren, weil sie in ihrer höchsten Form etwas mehr als Zweckmäßigkeit ist. Sie ist in diesen Fällen etwas vollkommen Neues, was in keinem früher entworfenen Plan enthalten sein kann. Andererseits sind die finalistischen Kategorien für ihre partikulären Erscheinungen zu weit. Jedenfalls handelt es sich hier immer um etwas zum Leben Gehöriges. Und da das Lebendige in der Sphäre des Willensmäßigen liegt, so kann man sagen, daß sie die Ordnung des

Digitized by Google

Lebendigen, bzw. des Gewollten ist.[1]) Die andere Ordnung läßt sich durch die Geometrie definieren. Allgemeiner gesagt, sie ist überall dort vorhanden, wo es Verhältnisse der notwendigen Determination zwischen Ursache und Wirkung gibt, wo sich Leblosigkeit, Passivität, Automatismus finden. Beide Ordnungen sind radikal verschieden und lassen sich somit aufeinander nicht zurückführen. Tatsächlich werden sie aber oft vermengt, was seinen Grund darin hat, daß die Lebensordnung sehr selten, nur in den höchsten Schöpfungen des Geistes, oder in dem Urgrund des Lebens überhaupt sich in reiner Form offenbart. Die partikulären Erscheinungen lassen untereinander Ähnlichkeiten zu (z. B. unter den Individuen einer und derselben Gattung), so daß bei ihnen – ebenso wie bei der leblosen Materie – die Generalisierung möglich ist. Die Allgemeinheit der »Gattung« (von Lebewesen) wird deswegen (fälschlich) auf gleiche Stufe mit der Allgemeinheit eines physikalischen Gesetzes gestellt. Dadurch wird dann nur eine einzige Ordnung als »möglich« anerkannt. Die griechische Wissenschaft hat alle Ordnung auf die Lebensordnung, die moderne dagegen auf die geometrische zurückgeführt. Die erste ist dadurch zum allgemeinen Dogmatismus, die zweite zum allgemeinen Relativismus gekommen.[2]) Die Scheidung zwischen den beiden Ordnungen führt in erster Linie zur Wiederherstellung des Rechtes der Erkenntnis wenigstens in Einer Hälfte der Realität: in der Sphäre des Lebens. Sie beseitigt aber auch ein unlösbares Problem der Erkenntnistheorie, das aus der Vermengung der beiden Ordnungen erwächst. Jede noch so vollkommene und strenge Ordnung, die die Wissenschaft vorfindet, läßt den Gedanken auftauchen, daß es auch keine Ordnung geben könnte und daß somit die vorgefundene Ordnung etwas Zufälliges ist, das man zu erklären hat und das wie etwas völlig Neues und Positives zu der »ungeordneten« Realität irgendwie *hinzukommt*. Und es entsteht nachher die im Grunde widersinnige Frage, wie die Ordnung in das ungeordnete Substrat eingehen kann. In Wahrheit aber ist der Begriff eines ungeordneten Substrats absurd. Jede Ordnung ist freilich zufällig, aber nur in dem Sinne, daß dort, wo die Eine Ordnung vorgefunden wird, die andere vorhanden sein könnte. Die Idee der Unordnung ist eine

1) »On pourrait donc dire que ce premier genre d'ordre est celui du vital ou du voulu, par opposition au second, qui est celui de l'inerte et de l'automatique.« (Evol. Créatr. S. 245.) »L'ordre du second genre pourrait se définir par la geometrie, qui en est la limite extréme.« (Evol. Créatr. S. 243.)

2) Vgl. die diesbezüglichen Ausführungen Bergsons in Evol. Créatr. S. 247ff.

Digitized by Google

rein praktiſche Idee, die das Vorgefundene in der Funktion des Erwarteten ausdrückt. Sucht man eine beſtimmte Art der Ordnung und findet anſtatt dieſer eine andere vor, ſo beachtet man dieſe nicht, ſondern ſagt bloß, daß Ordnung nicht da ſei. So ſcheint die Unordnung der Abweſenheit jeder Ordnung äquivalent zu ſein. Das Ungeordnete ſcheint etwas zu ſein, zu dem erſt »die Ordnung« hinzukommen muß, um es in eine geordnete Realität zu verwandeln. Scheidet man aber zwiſchen den beiden Ordnungen, beachtet man dabei, daß immer eine von den Ordnungen vorhanden ſein muß, befreit man ſich endlich von den praktiſchen Denkgewohnheiten und drückt das Vorgefundene in der Funktion ſeiner ſelbſt aus, ſo fällt der abſurde Begriff des »ungeordneten« Subſtrats fort, die Ordnung wird nicht mehr als irgendein hinzukommendes Element betrachtet, ſondern man hat nur zu erklären, weswegen gerade die vorgefundene und nicht die andere Ordnung da iſt. In unſerem Falle der phyſikaliſchen, der Materie innewohnenden Ordnung iſt dieſe Frage durch den Aufweis der beiden entgegengeſetzt gerichteten Prozeſſe in der Realität genügend beantwortet. In dieſem Sinne iſt alſo die phyſikaliſche Ordnung nicht Poſitives und braucht nicht weiter erklärt zu werden.

Aber auch in einem anderen Sinne ſcheint die Ordnung, die der Intellekt in der Materie vorfindet, »poſitiv« zu ſein. »Poſitiv« nämlich — in dem Sinne der Anweſenheit einer geordneten, ſeinsſelbſtändigen, urſprünglichen Realität. Auch das iſt — nach Bergſon — leicht zu erklären. Denn die Realität iſt in dem Maße »geordnet«, in dem ſie unſerem Denken Genüge tut. Ordnung iſt, von dieſem Standpunkte betrachtet, eine beſtimmte Übereinſtimmung zwiſchen dem Subjekte und dem Objekte. Sie iſt der in den Dingen ſich wiederfindende Geiſt.[1]) Nun neigen der Intellekt und die Materie zu einer und derſelben gemeinſamen Form. Vom Standpunkte des Intellektes muß ſomit die mathematiſche Ordnung, welcher ſich die Materie nähert und welche vom Intellekt vorgefunden wird, als etwas Poſitives erſcheinen.[2]) Anders ſtellt ſich die Sache dar, wenn man die Geſamtheit des Seins in praktiſch unintereſſierter, metaphyſiſcher Forſchung betrachtet. Die geſamte Realität gibt ſich dann als ein kontinuierlicher Fortſchritt aufeinander folgender Schöpfungen, als ein in verſchiedenen Graden der Spannung vor ſich gehendes, unaufhörliches Werden, ſo daß jedes Sein, ſofern es in ihm keine Schöpfung, keine Freiheit, ſondern Paſſivität und Notwendigkeit gibt,

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 243.
2) Vgl. Evol. Créatr. S. 236.

Digitized by Google

etwas durchaus Negatives ist. Und die in ihrer Kompliziertheit und Strenge scheinbar so wunderbare Ordnung ist nur der Ausdruck dessen, daß die einfache Lebensordnung durch Abspannung des Geistes sich in eine unendliche Anzahl von Elementen zerstreut hat, die in Wahrheit mehr »points de vue«, als Bestandteile der Realität sind. Von diesem metaphysischen Standpunkte betrachtet, ist somit die Materie, als die Seinssphäre der Passivität und Notwendigkeit, etwas durchaus Negatives. Und die scheinbare Positivität ihrer Ordnung ist nur der Widerschein des gemeinsamen Ursprungs der Materie und des Intellektes.

Nach allen diesen Vorbereitungen können wir jetzt zu der eigentlichen Darstellung der Genese der Materie übergehen. Es handelt sich in ihr um eine ideale Rekonstruktion der Entstehung der Materie aus dem letzten Urgrund aller Realität, der selbst nicht materiell ist. Der Idee der Entstehung der Materie werden freilich verschiedene Bedenken entgegengehalten, die aber alle – nach Bergson – auf Mißverständnissen der »natürlichen Metaphysik des Intellektes« beruhen. Hört man die Frage nach der Entstehung der Materie stellen, so glaubt man – sagt Bergson –, es handle sich um eine einmalige Schöpfung der Materie, der Welt »en bloc«, und um eine Schöpfung aus nichts. Und natürlich glaubt man dann vor einem unlösbaren, ja widersinnigen Problem zu stehen. Aber weswegen nach einer Schöpfung aus nichts zu fragen – fragt Bergson. Die Idee eines absoluten Nichts – wie Bergson im letzten Kapitel der »Schöpferischen Entwicklung« nachzuweisen sucht – ist eine theoretisch widersinnige und aus praktischen Gründen entstandene Idee. Nichtsein eines Gegenstandes bedeutet nur seine Ausscheidung aus einem System von seienden Gegenständen. Berechtigt ist somit diese Idee nur als Ausdruck der Streichung eines Teiles von einem Ganzen. Will man diese Streichung (Nichtsein) auf das Ganze selbst übertragen, wie das bei der Intention eines absoluten Nichts der Fall ist, so begeht man eo ipso einen Widersinn. Oder anders gesprochen: daß etwas nicht da sei, bedeutet, daß das, was wir vor uns haben, eine Privation des Seins, eine Leere oder dergleichen anderes wäre. Das Gegebene ist immer etwas positiv Seiendes, und nur der betreffende Gegenstand wird aus der Gesamtheit des Gegebenen ausgeschlossen. Die Frage also nach einer Schöpfung aus nichts ist unsinnig, sofern ein solches Nichts ein Nonsens ist. Es muß immer etwas schon da sein, woraus erst die Materie »geschaffen« wird. Weswegen soll man dann von der Schöpfung der ganzen Welt »en bloc« reden? Das Universum ist in der Dauer und lebt in der Dauer – meint Bergson – wie ein einziges Individuum. Es lebt und verwandelt sich und wird.

Digitized by Google

Wir ſehen ja Welten, die in Entſtehung begriffen ſind, und Welten, die altern, und ſolche, die längſt tot zu ſein ſcheinen. Es iſt ſomit nicht nach der Entſtehung des ganzen Univerſums auf einmal, ſondern eher nach ſeinem Werden und Wachſen zu fragen. Man wendet ein, daß die phyſikaliſchen Geſetze, der Konſtanz der Summe der Energie, uſw. dagegen ſprechen. Mit welchem Rechte aber – fragt Bergſon – darf man Geſetze, die auf unſere, Eine der Welten gelten, auf das ganze Univerſum übertragen? Und wie darf man überſehen, daß das Geſetz der Erhaltung der Energie ein künſtliches Geſetz iſt, das – wenn man es ſo formuliert, daß dieſe Künſtlichkeit beſeitigt wird – in Wahrheit nur ein Geſetz über die Beziehungen zwiſchen den Teilen unſerer Welt iſt. Es behauptet dann nicht »das objektive Beharren eines beſtimmten Quantums eines beſtimmten Dinges, ſondern vielmehr die Notwendigkeit, daß jede entſtehende Veränderung irgendwo durch eine Veränderung entgegengeſetzter Ordnung balanciert werde«.[1]) Das am meiſten metaphyſiſche, weil von jeder Konvention und zahlenmäßigen Formulierung freie, phyſikaliſche Geſetz – das II. Prinzip der Thermodynamik – zeigt aber deutlich die wahre Richtung des materiellen Geſchehens unſerer Welt an. Es beſagt im Grunde, daß alle phyſikaliſchen Veränderungen die Tendenz haben, ſich in Wärme zu verwandeln (à se dégrader en chaleur) und daß die Wärme ſelbſt dazu neigt, ſich gleichförmig unter die Körper zu verteilen. Alle ſichtbaren und heterogenen Veränderungen werden ſich, dieſem Grundſatze gemäß, in unſichtbare und homogene verwandeln, ſo daß unſer Sonnenſyſtem von dem Zuſtand der Labilität, dem wir den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Veränderungen verdanken, nach und nach in einen Zuſtand relativer Stabilität elementarer und ſich endlos wiederholender Schwingungen übergeht. Das bedeutet alſo den Übergang der Materie aus dem Zuſtande einer heterogenen Mannigfaltigkeit von Erſcheinungen in die Homogenität des Raumes. Der weſentlichſte Zug der Materie iſt alſo, daß ſie eine ent-werdende Realität iſt. Iſt daraus nicht zu ſchließen, fragt Bergſon, daß der Prozeß, aus dem die Materie hervorgegangen iſt, in entgegengeſetzter Richtung als die phyſikaliſchen Prozeſſe gerichtet und ſomit ex definitione immateriell, geiſtig iſt?

Dieſelbe Konſequenz ergibt ſich, wenn man nicht ausſchließlich die Materie im allgemeinen, ſondern innerhalb der Materie die lebendigen Körper betrachtet. Alle Analyſen zeigen das Leben als eine

1) Evol. Créatr. Deutſche Überſetzung S. 247.

Digitized by Google

Anſtrengung, den Abhang zurückzuerklimmen, von dem die Materie hinuntergeſunken iſt. Dadurch geſtatten ſie die Notwendigkeit der Exiſtenz eines Prozeſſes zu erraten, deſſen Richtung der der Materie entgegengeſetzt iſt. Das Leben ſelbſt vermag den Prozeß, in dem die Materie begriffen iſt, nicht aufzuhalten. Es kann ihn aber etwas verzögern. Es iſt in ſeinem urſprünglichen Impuls eine Tendenz der Aufſpeicherung ſolarer Energie. Dies geſchieht freilich zwecks einer ſpäteren Verausgabung der Energie. Gäbe es aber keine organiſchen Körper, ſo würde ſich dieſe Energie ſchon früher in andere Energien verwandeln. So würde der Prozeß der Degradation der Wärme ſchneller vor ſich gehen und die Welt würde früher den Zuſtand der Stabilität erreichen. Auf dieſe Weiſe verzögert das Leben, das geiſtigen Urſprungs iſt, das Entwerden der Materie und es zeigt ſich aufs neue, daß der die Materie ſchaffende Prozeß geiſtiger Natur ſein muß.

Man ſtellt ſich aber gewöhnlich die Materie vor als ein Syſtem von ſtatiſchen, vollkommen räumlichen, materiellen und qualitätsloſen Dingen (Atomen), man drängt ſie aus der konkreten Dauer heraus, und ſtellt ihr das völlig raumloſe, in keinerlei Verwandtſchaft mit der Materie ſtehende Bewußtſein entgegen; und nachdem man auf dieſe Weiſe jede Beziehung zwiſchen Materie und Geiſt durchgeſchnitten hat, leugnet man die Möglichkeit einer Entſtehung der Materie aus dem Geiſte. »Dinge« aber, evtl. Atome gibt es nach den früheren Ausführungen in Wirklichkeit nicht. Die Materie ſtellt ein einheitliches Syſtem von rapid vor ſich gehenden, qualitativen Bewegungen dar, die einerſeits ſozuſagen ſich in einer ſehr »ausgezogenen« Dauer befinden, andererſeits ausgedehnt ſind. Es iſt ein Syſtem von Bewegungen, die ſich mit ſtrenger Notwendigkeit determinieren und die ſich allmählich in homogene Schwingungen verwandeln. Der Unterſchied zwiſchen der Materie und dem Geiſte iſt nicht an dem Gegenſatz zwiſchen dem Raume und dem Raumloſen durchzuführen, ſondern beſteht vielmehr in dem Unterſchiede der Spannung der Dauer. Mit der Entſpannung der Dauer geht auch die Ausdehnung parallel. Bei der Geneſe der Materie handelt es ſich alſo letzten Endes um das Problem der Verwandlung von immerfort neuen und in unvorherſehbaren Formen ſich abſpielenden Veränderungen der höchſten Freiheit und Spannung der Dauer in Veränderungen, die notwendig determiniert und immer mehr ausgedehnt und homogen ſind. Es iſt unbegreiflich, daß ſich die Anzahl der »Dinge«, Atome, vergrößern ſollte. Daß aber ein Prozeß, eine Handlung ſich im Vollzuge vergrößert, wächſt, wird, und dadurch etwas vollkommen Neues hervorbringt, das iſt etwas, was wir in

Digitized by Google

unſerem Ich bei der höchſten Anſpannung des Willens unmittelbar erfahren. Freilich iſt es in dieſen Fällen nur eine Schöpfung einer neuen Form. Ein Stoff, der ſchon vorhanden war, und der die neue Form überdauern wird, wird hier bloß – wenn auch auf eine unvorherſehbare und genial-neue Weiſe – geſtaltet. Wenn aber eine bloße Unterbrechung der dieſe Form ſchaffenden Handlung zugleich die Materie dieſer Form konſtituieren könnte, ſo wäre die Schöpfung der Materie weder unbegreiflich, noch unannehmbar. Denn es wäre da, wo die Form rein und die Unterbrechung des ſchöpferiſchen Aktes momentan iſt, die Schöpfung der Materie ſelbſt. Wir ſind aber nicht der Lebensimpuls ſelbſt. Wir ſind nur etwas, was ſich in derſelben Richtung, wie er, bewegt, obwohl wir in die Materie eingegangen, von ihr immer in der entgegengeſetzten Richtung gezogen werden.

Was iſt alſo dieſes Sein, dieſes Prinzip – wie Bergſon ſagt –, welches ſich nur abzuſpannen braucht, um ſich auszudehnen? Es iſt nach Bergſons Benennung das »Bewußtſein«. Dieſes Bewußtſein iſt aber von dem eines, an einem beſtimmten Orte des Raumes lebenden Weſens verſchieden. Das letzte ſtellt nur ſozuſagen eine Verminderung des erſten dar. Damit es mit ſeinem Prinzip, mit dem – wie wir es nennen wollen – Urbewußtſein, irgend zuſammenfallen könne, iſt es notwendig, uns von allem Fertigen, Gewordenen abzuwenden, und uns dem Werdenden zuzuwenden. Das Vermögen des Sehens muß dabei in einer Rückwendung zu ſich ſelbſt mit dem Akte des Wollens eins werden.[1]) Dies können wir freilich nur mit der größten Anſtrengung und auch das nur während kurzer Augenblicke erreichen. In einem ſolchen Vollzuge des freien Aktes haben wir ein klares Bewußtſein nur von den Motiven und Triebkräften, evtl. auch von dem Werden, in dem ſich dieſe zum Akte organiſieren. Das reine Wollen aber, die reine Bewegung, welche dieſe ganze Materie durchdringt und ihr Leben verſchafft, fühlen wir kaum und erhaſchen es höchſtens im Vorübergleiten. Und wenn es uns auch gelingt, uns für einen Augenblick im reinen Wollen feſtzuſetzen, erfaſſen wir nur ein individuelles, fragmentariſches Wollen. Um das Prinzip, das Urbewußtſein zu erreichen, iſt es notwendig noch weiter zu gehen und uns in den fließenden Strom des Lebens, in ſeinen urſprünglichſten, tiefſten Impuls zurückzuverſetzen.

Verſetzen wir unſer Weſen in unſer Wollen und unſer Wollen in den urſprünglichen Impuls, deſſen Entfaltung dieſes Wollen iſt,

1) Vgl. Evol. Créatr. S. 258.

Digitized by Google

zurück, fühlen wir uns wie eine Welle, die durch den vielfach rhythmisierten, unendlich reichen und doch einfachen Strom des Lebens getragen und fortbewegt wird, geben wir uns der gesamten Bewegung hin, so werden wir fühlen, daß die Realität ein ewiges Wachsen, eine sich endlos fortbewegende und in immer neuen, unvorhersehbaren Gestaltungen sich entfaltende Schöpfung ist. Es ist ein Wachsen und ein Erringen von immer neuen Höhen, die selbst nur Tendenzen, nur neues Schaffen und Nieerreichen sind.

Um uns jetzt die Genese der Materie aus diesem Urbewußtsein, sowie die Beziehung der Materie zum Leben in einem Bilde zu veranschaulichen, stellen wir uns mit Bergson einen Behälter vor, der voll Dampf von hoher Spannung ist, und der hier und da minimale Poren hat, so daß durch diese gewisse Quantitäten des Dampfes in die freie Luft entschwinden können. Was geschieht? Fast der ganze Dampf, der durch die ursprüngliche Spannung in die Luft geschleudert wurde, verwandelt sich sofort in kleine Wassertröpfchen, die hernieder fallen. Und dieser Fall, sowie die Kondensierung zum Wasser bedeutet keinen Zuwachs, sondern nur einen Verlust, ein Defizit an Wärme, an Spannung. Es verbleibt aber ein minimaler Teil des Dampfes während einiger Momente in nichtkondensiertem Zustande und versucht – indem er seine ursprüngliche Schleuderkraft behält – den Fall des Tropfens aufzuhalten. Er kann ihn aber höchstens in minimalen Grenzen verzögern. »Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde.« [1]) – Oder, um einen Vergleich zu wählen, in dem auch der willensmäßige Charakter des Lebens zum Ausdruck kommt, stellen wir eine Geste, z. B. eine Hebung der Hand vor. Und denken wir uns, daß der betreffende Mensch nach dem anfänglichen Impuls die Hand sich selbst überläßt. Die Hand fällt, aber etwas von dem Impuls ist in ihr geblieben, so daß ihr Fall sozusagen Spuren der Versuche einer Hebung, einer Verzögerung in sich aufweist. In dieser »entwerdenden« Geste erreicht man ein adaequateres Bild von der Materie.[2]) Und die Lebensaktivität gibt sich in diesem Vergleiche als der Rest der anfänglichen Bewegung, der in der zurücksinkenden Bewegung geblieben ist, also als eine werdende Realität in der entwerdenden.[3])

1) Evol. Créatr. S. 269.

2) Avec cette image d'un geste créateur qui se défait nous aurons déjà une répresentation plus exacte de la matière. Evol. créatr. S. 269.

3) »Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inverti, une réalité qui se fait à travers celle qui se défait.« l. c. S. 269.

Digitized by Google

Das Reale iſt – wie oben ſchon feſtgeſtellt – nichts anderes als ein Syſtem von Handlungen, bzw. Veränderungen verſchiedener Art. Schränken wir uns zunächſt auf unſere Welt ein, ſo finden wir, daß die automatiſche und ſtreng determinierte Entwicklung des geordneten Ganzen eine entwerdende Handlung iſt, und daß andererſeits die unvorherſehbaren Formen, die in dieſem Ganzen das Leben geſtaltet, eine werdende Handlung darſtellen. Außer unſerer Welt ſehen wir aber andere Welten, die – den aſtronomiſchen Erfahrungen nach – nicht auf einmal entſtanden ſind, ſondern immerfort im Werden begriffen ſind, und von denen wir allen Grund haben, anzunehmen, daß in ihnen ſich analoge Handlungen abſpielen. »Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet.«[1]) Verſtehen wir das »Zentrum der Aktivität« auf dieſe Weiſe, ſo läßt ſich das Bild des Univerſums folgendermaßen faſſen.

Es gibt ein Zentrum unendlicher Aktivität, eine Kontinuität des Entſprühens (continuité de jaillissement), einen Gott, der unaufhörliches Leben, Handeln und Freiheit iſt. Und jede Herabminderung dieſer Aktivität, jede Unterbrechung, Erſchlaffung des Wachſens bringt Welten hervor, welche die höchſte, urſprüngliche Spannung dieſer Aktivität verlieren und ſich immer mehr in ſtabile homogene Veränderungen (die Materie) verwandeln. Und innerhalb jeder der Welten gibt es Spuren der urſprünglichen Aktivität, welche dieſe Verwandlung zu verzögern ſucht, in dieſem Verſuch aber unterliegt und ſich der erſtarrenden Materie in hohem Maße anpaßt (organiſche Körper, Intellekt). Dieſe Spur der göttlichen Aktivität iſt das Leben, iſt das geiſtige Individuum.

IV. Kapitel.

Allgemeine Zuſammenfaſſung und Konſequenzen.

Nachdem wir den ganzen Gedankengang der Bergſonſchen Unterſuchung über den Intellekt und zugleich ſeine Auffaſſung der Realität dargeſtellt haben, bleibt uns jetzt die Aufgabe – bevor wir zur Intuition übergehen – noch den Mechanismus des Intellektes und ſeine Stellung der Realität gegenüber allgemein zu charakteriſieren und einige Konſequenzen anzudeuten.

Als endgültiges Reſultat der natürlichen Tendenzen des Intellektes ergibt ſich ein für ihn charakteriſtiſcher Mechanismus, den man mit

1) l. c. S. 270.

Digitized by Google

dem des Kinematographen vergleichen kann. Er ist auf die Handlung relativ und stellt einen Versuch der rekonstruierenden Wiedergabe der Bewegung durch das Unbewegliche dar. Wie man sich erinnert, ist in der Handlung vor allem das zu realisierende Resultat, der Zweck von Interesse. Deswegen wird nur der Endpunkt, an dem unsere Aktivität zur Ruhe kommen soll, ausdrücklich vorgestellt, die zu ihm führenden Bewegungen dagegen werden fast ganz außer acht gelassen. Somit bietet der Intellekt unserer Aktivität nur zu erreichende Ziele, d. h. Ruhepunkte dar, oder mit anderen Worten das unbewegliche und schematisierte Bild des als vollzogen gedachten Aktes. Korrelativ wird auch die Aktivität als eine Reihe von Sprüngen von Ruhepunkt zu Ruhepunkt aufgefaßt. Dabei wird das spezifische Bewegungsmoment dieser Sprünge vom Bewußtsein ausgelöscht und nur der unbewegliche Umriß, der fertige, ruhende Weg, wird beibehalten. Daraus ergibt sich – als ein Endpunkt der ganzen Bewegung, die hier eine ihrer hauptsächlichen Wurzeln hat – der »statische Aspekt« des Bewußtseins.[1]) Damit aber das zu erreichende Resultat des vollzogenen Aktes unbeweglich vorgestellt werden kann, muß auch das Milieu, in welches dieses Resultat sich einordnet, unbeweglich vorgestellt werden. Daraus ergibt sich – wenn uns Bergson diese Redeweise erlaubt – der statische Aspekt der Materie. Ein Kontinuum der Veränderung wird in eine Reihe von Zuständen (états) aufgelöst.[2]) Diese Stabilisierung der Materie vollzieht sich – wie wir wissen – in der äußeren konkreten Wahrnehmung. Von Anfang an unterscheiden wir in der materiellen Welt sinnliche Qualitäten. Jede von ihnen für sich genommen ist ein Zustand, der so, wie er ist, unbeweglich zu verharren scheint, bis ein anderer ebenso unbeweglicher seine Stelle einnimmt. Von dem Gesichtspunkte des

1) Es sollte hier eigentlich – um den systematischen Gedankengang vollständig auszugestalten – ausführlich gezeigt werden, wie aus einzelnen Eigenschaften der Handlung sich bestimmte Charakteristika der im Leben gewöhnlich vollzogenen Ansicht vom Bewußtsein ergeben, um nachher die Identität dieser Ansicht mit dem statischen Aspekte festzustellen. Da dies aber für sich keinerlei neuen Probleme in sich birgt, und auf dem Grunde des dargelegten Materials leicht auszuführen ist, da andererseits eine solche Darstellung viele Wiederholungen mit sich bringen würde, habe ich vorgezogen, mich hier auf die obige Feststellung zu beschränken. Übrigens führt dies Bergson auch in extenso nicht aus.

2) Pour que notre activité, saute d'un a c t e à un acte, il faut que la matière passe d'un é t a t à un é t a t, car c'est seulement dans un état du monde matériel que l'action peut inserer un résultat et par consequent s'accomplir. Evol. Créatr. S. 324.

Digitized by Google

Intellektes (bzw. der konkreten Wahrnehmung) aus ſcheinen die Qualitäten Beſtimmtheiten der Materie ſelbſt zu ſein. In Wirklichkeit aber ſind ſie nur durch die Wahrnehmung vollzogene Kontraktionen einer großen Anzahl ſich wiederholender elementarer Bewegungen, Kontraktionen, deren Grad relativ auf die Handlung iſt. Sie ſind alſo keine Beſtimmtheiten der Materie, ſondern nur von außen her aufgenommene, unbewegliche Anſichten der materiellen Beweglichkeit.[1]) – Die Kontinuität der ſinnlichen Qualitäten wird in diſtinkte Körper zerſtückt. Schon dieſe Zerſtückung allein iſt in hohem Maße auf die Handlung relativ, (am wenigſten iſt das der Fall bei den organiſchen Körpern). Man geht aber in der Handlungseinſtellung noch weiter und faßt die Körper als unveränderliche ſtatiſche Einheiten, obwohl ſie in viel höherem Maße veränderlich ſind, als die Veränderungen, die zu Qualitäten kontrahiert werden. Denn wenn man auch die Qualitäten, welche die Körper haben, als verharrend anſieht, verändern ſich doch die Körper beſtändig, indem ſie ihre Qualitäten ändern. Wie die kontinuierliche Veränderung zu einem ſtatiſchen unveränderlichen Etwas gemacht wird, das ſieht man am deutlichſten bei organiſchen Körpern. Eine Periode der Entwicklung wird hier zu einer ſtatiſchen Anſicht zuſammengefaßt, die man »Form« nennt. Und wenn die Veränderung ſo groß iſt, daß ſie die ſtatiſche Einſtellung der Wahrnehmung überwindet, ſo meint man, es finde eine Änderung der Form ſtatt. In Wirklichkeit gibt es keine Form. Es gibt nur unterbrechungsloſe Veränderungen. »Die Form iſt nur eine von einem Sich-Wandeln aufgenommene Momentaufnahme.«[2]) Dieſe Momentaufnahme wird aber gewöhnlich für die Realität gehalten. Auch hier alſo findet eine Verdichtung, Verfeſtigung (solidification) des kontinuierlichen Fluſſes der Realität zu diskontinuierlichen Bildern (images) ſtatt. Und wenn die aufeinander folgenden Bilder nicht zu ſehr voneinander verſchieden ſind, werden ſie alle als Abweichungen von einem einzelnen Durchſchnittsbilde aufgefaßt. An dieſen Durchſchnitt denkt man, wenn man vom »Weſen« eines Dinges evtl. vom »Dinge« ſelbſt ſpricht.[3]) Endlich bildet ſich als eine Ergänzung zu den unbeweglichen Qualitäten und Weſen (Dingen) die dem Intellekt eigentümliche Auffaſſung der Wirkung (evtl.

1) En resumé, les qualités de la matière sont autant de vues stables que nous prenons sur son instabilité. Evol. Créatr. S. 326.

2) Evol. Créatr. Deutſche Überſetzung S. 306.

3) Et c'est à cette moyenne que nous pensons quand nous parlons de l'essence d'une chose, ou de la chose même. (l. c. S. 327.)

Digitized by Google

allgemeiner der Veränderung). Sind nämlich die Körper einmal konstituiert, so zeigen sich an ihrer Oberfläche durch den Wechsel ihrer Lage die tieferen Modifikationen, die sich im Innern der ganzen Realität abspielen. Man sagt: Die Körper »wirken« aufeinander. Diese Wirkung stellt sich unzweifelhaft unter der Form der Bewegung dar. Aber auch in diesem Fall wird vom Gesichtspunkt des Intellektes nicht die Bewegung selbst, sondern vor allem ihr unbewegter Umriß erfaßt. Und das betrifft ebenso einfache Bewegungen (bei denen auf die jeweilige Richtung evtl. auf den Zielpunkt Nachdruck gelegt wird), wie zusammengesetzte (z. B. unsere verschiedenen Tätigkeiten: das Trinken, Essen usw.). Die Idee der Bewegung ist zweifellos vorhanden, aber fast ins Unbewußte verdrängt und vor allem unbestimmt. Das, worauf der geistige Blick ruht, ist der unbewegte Plan des ganzen Prozesses (dessin immobile). Mit einem Worte also: Ob es sich nun um eine qualitative, oder um eine evolutive, oder endlich um eine extensive Bewegung handelt, überall ist der Intellekt auf unbewegte Momentaufnahmen der Bewegung eingestellt. Als Ergebnis dieser Tendenz erreicht der Intellekt drei Weisen des Vorstellens: I. die Qualitäten, II. die Formen oder Wesen, III. die Akte. Ihnen entsprechen drei Kategorien von Worten: adjectiva, substantiva und verba. Die ersten beiden drücken Zustände aus, aber auch die letzteren drücken – wenn man vor allem das Distinkte und Klare in ihnen berücksichtigt – nichts anderes aus.

Im letzteren Falle tritt am deutlichsten der Punkt hervor, der Anlaß zum Vergleiche des Intellektes mit dem kinematographischen Mechanismus gibt. Es gibt überall ein unendlich mannigfaches Werden, bzw. Veränderung. Die Veränderung (der Übergang) vom Gelben ins Grüne ähnelt in gar nichts dem, der vom Grünen ins Blaue führt: Es sind qualitativ verschiedene Veränderungen.[1]) Das Werden, das von der Blüte zur Frucht führt, ist dem Werden einer Larve zur Nymphe gar nicht ähnlich: Es sind evolutiv verschiedene Veränderungen. Die Handlung des Trinkens oder Essens hat keine Ähnlichkeit mit der Handlung des Schlagens: Es sind extensiv verschiedene Veränderungen (Bewegungen). Und die drei Arten von Veränderungen sind untereinander und als Veränderungen radikal verschieden. Die gesamte Realität ist eine un-

1) Bergson sagt direkt »mouvements«. Er benutzt dieses Wort in der überwiegenden Mehrheit der Fälle zur Bezeichnung jeglicher Veränderung (changement), was übrigens mit seinem Standpunkte zusammenhängt, indem er unter Bewegung eine einfache werdende Qualität und nicht die physikalisch entleerte und mathematisierte Bewegung versteht.

Digitized by Google

endlich verschiedenfarbige, fließende und nicht distinkte Mannigfaltigkeit vom Werden, die sehr schwer und nie adäquat beschreibbar ist. Der Intellekt macht in diesem Fluß momentane unbewegliche Einschnitte. Er kondensiert die fließende Mannigfaltigkeit zu Qualitäten oder Wesenheiten, löst diese dadurch von dem Fließen des Werdens ab und faßt das Fließen selbst als »das Werden überhaupt« (le devenir en général), als etwas überall absolut Identisches auf, wobei die Idee des »Werdens überhaupt« völlig unbestimmt und unklar bleibt. Mit diesem für sich abgelösten »Werden überhaupt« werden die statischen Momentaufnahmen (die Zustände) verknüpft und dieses Gemisch von eigenartigen und genau bestimmten Zuständen und dem unbestimmten Werden überhaupt wird für eine vermeintlich adäquate Wiedergabe der Eigenartigkeit des realen Werdens gehalten. Der Intellekt verfährt also genau so wie der Kinematograph. Es werden von unendlich verschiedenen Bewegungen unbewegliche Momentaufnahmen gemacht und aus ihnen allen eine im Hinblick auf ihre inneren Bestimmtheiten unbestimmte Bewegung (eine »Bewegung überhaupt«) extrahiert. Diese wird dann in den Apparat verlegt, damit die einzelnen Bewegungen durch sukzessive Reproduktion der Momentaufnahmen künstlich rekonstruiert werden. Ob es sich um das Denken oder um die sprachliche Fassung oder gar um die Wahrnehmung des Werdens handelt, machen wir nichts anderes »qu'actionner une espèce de cinématographe intérieur«.[1])

Im Kinematographen kann die Rekonstruktion der Bewegung durch das Unbewegte nur deswegen gelingen, weil eine wirkliche Bewegung zur Verfügung steht, mit welcher man den Apparat in Tätigkeit setzt und die Aufeinanderfolge der Momentaufnahmen ermöglicht. Der Intellekt aber verfügt — bildlich gesprochen — über eine solche Bewegung nicht. Dadurch, daß man zwischen statische Elemente und dem »Werden überhaupt« scheidet und beides wieder zu verknüpfen versucht, vermag der Intellekt das wirkliche Werden nicht zu rekonstruieren. Wenn man an das Gelingen dieses Versuches glaubt, so unterliegt man der Täuschung, daß man ein Werden überhaupt erfaßt. In Wahrheit gibt es weder ein Werden überhaupt, noch eine klare Idee davon. Solange man sich des kinematographischen Mechanismus bedient, hat man von dem Werden (ob es sich nun um das wirkliche, mannigfaltige Werden, oder um das abstrahierte »Werden überhaupt« handelt) gar nichts erfaßt. Von dem vermeinten »Werden überhaupt« hat man bloß eine verbale Kenntnis,

1) Evol. Créatr. S. 331.

Digitized by Google

evtl. eine höchſt unbeſtimmte, dunkle Vorſtellung. Will man *erkennen*, was es iſt, und wendet man wiederum die kinematographiſche Methode an, ſo kann man nichts anderes tun, als zwiſchen den ſchon erreichten ſtatiſchen Einſchnitten neue Einſchnitte in den kontinuierlichen Fluß zu machen. Und wenn man noch ſo weit in dieſer Richtung geht, erreicht man doch nur Ruhepunkte, die man nebeneinanderreiht, nie aber das Werden ſelbſt. Dieſelbe Aufgabe wird immer aufs neue geſtellt und jede Löſung iſt unbefriedigend. Und eben dieſe Unbefriedigung, dies ewige Wiederanfangen, dieſe Unmöglichkeit irgendwo zur Ruhe zu kommen, ruft in dem Geiſte die Illuſion hervor, als ob er durch ſeine eigene Inſtabilität die Bewegung der Realität nachgeahmt und erfaßt hätte. Dieſe Illuſion ändert aber an der Tatſache gar nichts, daß der Intellekt immer beim Unbewegten bleibt, während das Werden, auf dieſem Wege nicht erreichbar, ihm immer ſozuſagen zwiſchen den Fingern entgleitet. *Der Intellekt kann das reine Werden, bzw. die Bewegung nicht erfaſſen.* Und es iſt kein Wunder, weil ſein kinematographiſcher Charakter praktiſchen Urſprungs iſt. Nicht auf Erkenntnis, ſondern auf Beherrſchung der Realität iſt er vor allem eingeſtellt, und ſo muß er bei der Löſung einer Aufgabe verſagen, die nicht in ſeinen Tätigkeitsbereich fällt. Der Intellekt ſelbſt maßt ſich aber dieſe Aufgabe an, und da er nicht weiß, daß er in den Fluß des Werdens von außen her eine Reihe von ſtatiſchen Anſichten hineinzutragen ſucht, hält er dieſe für reale Beſtandteile des Werdens und verharrt bei dem unlösbaren Verſuche, die Bewegung aus Unbewegtem zuſammenzuſetzen, oder vielmehr bei der abſurden Überzeugung, daß Bewegung aus unbewegten Elementen beſteht. Dieſe Überzeugung führt in weiterer Folge zur Meinung, das wahrhafte Sein ſei das Unbewegte, jede Bewegung dagegen ſei nur Schein. Oder anders ausgedrückt: das ſtatiſche Sein ſei »mehr« als die Bewegung. Sie führt letzten Endes zu einer Philoſophie vom Typus der Platoniſchen Ideenphiloſophie, die in Wahrheit nur eine natürliche Metaphyſik des Intellektes iſt. Denn in der Tat hat das griechiſche εἶδος drei Bedeutungen: εἶδος bedeutet 1. die Qualität, 2. die Form oder das Weſen, 3. den Zweck oder im Grunde den Umriß des als vollzogen gedachten Aktes. Den früheren Erörterungen gemäß iſt aber εἶδος nichts anderes als eine ſtatiſche Anſicht des fließenden Werdens. Nennt man dieſe Anſicht ein »Moment«, ſo iſt die Qualität ein »Moment« des qualitativen Werdens, die Form ein »Moment« der Entwicklung, das Weſen die Durchſchnittsform, ober- und unterhalb welcher ſich andere Formen als ihre Abweichung

Digitized by Google

anordnen, der Zweck ein Endmoment eines vollzogenen Aktes. Eine Ideenphilosophie sieht hingegen im εἶδος eben ein εἶδος, d. h. ein Wesen der Dinge, das Sein selbst; sie macht also ein »Moment«, eine Ansicht von einer Realität zur Realität selbst, de facto aber erreicht sie die Realität nie.

Wir können das Thema: »Ideenphilosophie als natürliche Metaphysik des Intellektes« hier nicht weiter behandeln.[1]) Das Gesagte genügt für unsere späteren, kritischen Zwecke. Derselben Täuschung wie Plato unterliegen aber nach Bergson auch diejenigen Philosophen, die zwar die metaphysische Existenz der Idee, wie sie von Plato behauptet wird, leugnen, dafür aber die Realität auf dem Wege der begrifflichen Analyse zu erfassen, evtl. durch Begriffe auszudrücken versuchen. Dies betrifft u. a. die moderne Psychologie, die sich einbildet, auf dem Wege der Zerlegung des psychischen Flusses in eine Anzahl von Zuständen das Bewußtsein selbst zu erfassen. Dieser Punkt war schon, vorläufig als eine Tatsache, deren Gründe aufzuklären waren, im ersten Abschnitte dieser Arbeit berührt. Jetzt ist es klar, daß der statische Aspekt nichts anderes als eine unbewegliche Ansicht von dem fließenden Strom des Bewußtseins ist, eine Anzahl von »Elementen«[2]), die in Wahrheit keine »Teile«, sondern nur Symbole sind. Bei der Anwendung der Methode, die zum statischen Aspekte des Bewußtseins führt, k a n n somit das Bewußtsein in der reinen Dauer prinzipiell nicht erkannt werden. Es ist hier aber noch auf die Irrtümlichkeit der Ansicht hinzuweisen, daß man zur Erkenntnis der Realität (in diesem Falle des Bewußtseins) gelangen könne, indem man von fertigen Begriffen ausgehe und sie kombiniere. Was sind die Begriffe? Nach der früheren Betrachtung sind sie erstens statische, unveränderliche und auseinander seiende Einheiten. Schon dieser Umstand allein macht sie unfähig die Realität, die ein kontinuierliches ineinander verwobenes Werden ist, in sich zu fassen. Es sind zweitens Symbole oder Zeichen und als solche sind sie der Realität nie gleichzusetzen. Es sind drittens allgemeine Symbole, in denen nur Ähnlichkeitsrelationen zwischen einer unbegrenzten Anzahl von Gegenständen zusammengefaßt sind. Die Begriffe bestimmen nur, was ein bestimmtes Ding mit anderen gemein hat, sie drücken es also in der Funktion der anderen Dinge aus und sagen nur, was es selbst nicht ist. Sie sind somit vollständig unfähig, das streng Individuelle, das Eigenste der Realität in sich

1) Des näheren vgl. Evol. Créatr. Kapitel IV »Plato et Aristote« S. 339 bis 355.

2) Nach der anderen Terminologie Bergsons in »Intr. à la mét«.

Digitized by Google

aufzunehmen. Sie sind endlich fertige, gewordene Begriffe. Sie stellen sozusagen ein System von vornherein zugeschnittenen Kleidungsstücken (»vêtements de confection«), von fertigen Maßen dar, in die man die werdende Realität hineinzwängen will. Ein analytisches Verfahren fragt nicht, was das zu Erkennende an sich ist, sondern, ob es »dies«, oder »jenes« ist. Und dies »Dies« und »Jenes« sind von vornherein fertige Rahmen und noch dazu Rahmen, die auf den zu erkennenden Gegenstand gar nicht adäquat passen, die aus ihm ein vergestaltetes Symbol machen, ihn selbst aber de facto außer dem Bereiche des Erkannten lassen. Wenn die Realität überhaupt erkannt werden soll, muß man notwendig nicht von den Begriffen zu der Realität, sondern von der Realität zu den Begriffen gehen. Die Begriffe aber, falls sie überhaupt irgendeine Bedeutung in der Erkenntnis der Realität beanspruchen sollen, müssen von den statischen Begriffen des Intellektes radikal verschieden sein.

Das negative Resultat der bisherigen Betrachtungen lautet also: Die absolute, im Werden begriffene Realität ist durch eine streng intellektuelle Methode absolut nicht zu erkennen. Die Inadäquatheit, die Relativität mag bei verschiedenen Seinsarten verschieden sein, das wahre Sein, das Werden, bleibt unerreicht und es bleibt um so mehr außerhalb des vom Intellekte Erfaßten, je mehr es in der reinen Dauer begriffen ist und je höhere Spannung diese Dauer hat. Solange noch eine Spur der praktischen Interessiertheit beim Erkennen vorhanden ist, ist jedenfalls das, was wir gewöhnlich ein Faktum nennen, in Wirklichkeit kein Faktum. Zwischen uns und die Realität schiebt sich eine Schranke von mannigfachen Formen (Schemata des Handelns) ein und verdeckt uns die Realität in hohem Maße.

Daraus ergibt sich eine wichtige methodische Konsequenz: Um die Realität selbst – wie sie an sich ist – zu erkennen, ist es vor allem notwendig, sich von den handlungsmäßigen Gewohnheiten zu befreien und dadurch die Schemata des Handelns zu beseitigen. Es ist notwendig die Realität selbst sprechen zu lassen. Man muß den Standpunkt vor der Wendung zurückgewinnen, durch welche die reine Erfahrung (expérience) sich in unsere menschliche Erfahrung verwandelte. Diese Rückkehr zur reinen Erfahrung geschieht natürlich nicht mühelos, und es ist mit der Beseitigung der Schemata nur der erste Schritt in dieser Richtung getan, aber sie ist prinzipiell möglich. Und es ist eins der wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung über den Intellekt, daß die Schranke, die im täglichen Leben zwischen uns und der Realität steht, und die z. B. Kant für absolut notwendig gehalten hat, überhaupt fortfallen kann. Am

Digitized by Google

Anfange der ganzen Arbeit ſtießen wir auf das bloße Faktum, daß eine Art der Realität – das Bewußtſein – ohne die Schemata erfahrbar iſt. Dort wußten wir aber nicht, was die Schemata in Wahrheit ſind, und darum auch nicht, weswegen ſie überhaupt da ſind, noch wie ihre Beſeitigung möglich iſt. Jetzt dagegen kennen wir ſowohl ihre Natur wie ihren Entſtehungsgrund und es iſt jetzt auch voll verſtändlich, daß ſie, weil ſie zu handlungsmäßigen Gewohnheiten gehören, überall da fortfallen können, und – in der Form eines methodiſchen Poſtulats ausgedrückt – überall dort beſeitigt werden müſſen, wo es ſich nicht mehr um praktiſche, ſondern um reine Erkenntnis handelt. Worin nach dieſem erſten Schritte der zweite poſitive, die unintereſſierte, metaphyſiſche Erkenntnis beſteht, das zu zeigen bleibt dem Abſchnitte über die Intuition vorbehalten. Hier ſehen wir aber, daß dank der Theorie des Intellektes die negativen Bedingungen der Möglichkeit der Intuition erfüllt ſind.

Die Theorie des Intellektes erlaubt andererſeits den Wert der intellektuellen Erkenntnis zu beſtimmen. Denn es iſt nach der Durchführung dieſer Theorie klar, in welchem Sinne die intellektuelle Erkenntnis in ihren zwei Arten: dem gemeinen Verſtande (sens commun), der täglichen Erfahrung und der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis objektiv, bzw. nicht objektiv iſt, und in welchen Sphären der Realität ihre Objektivität wächſt, bzw. ſich vermindert. Richtet ſich der gemeine Verſtand auf die Materie, ſo iſt die gewonnene Erkenntnis material und formal auf die Handlung relativ. Material, weil eben die Bilder aus der Geſamtheit der Bilder ausgewählt werden, die für die Handlung von Intereſſe ſind. Wird die Auswahl aus Handlungsrückſichten öfters vollzogen, ſo werden die entſprechenden Gegenſtände gewohnheitsmäßig immer auf dieſelbe Weiſe wahrgenommen (vorgeſtellt, gedacht), ſo daß die ausgewählten Bilder das wirklich aktuell Wahrgenommene verdecken und den Schein der Realität annehmen. Formal dagegen, weil die Gegenſtände bei immer beſſerer Ausbildung der handlungsmäßigen Gewohnheiten immer mehr in die Schemata des Handelns gefaßt werden, bis ſie die ſtrenge Form einer diſtinkten räumlichen Mannigfaltigkeit erhalten. In beiden Fällen laſſen ſich die Umgeſtaltungen (die »Täuſchungen des Intellektes«), eben weil ſie auf eine beſtimmte Struktur der Handlung zurückführbar ſind, als relativ erkennen und bei einer auf die Objektivität hinzielenden Erkenntnis beſeitigen. Dies geſchieht tatſächlich in hohem Maße in der Wiſſenſchaft (science). Da aber dieſe ein Werk des reinen Intellektes iſt und ſich ſomit aller ſeiner Kategorien bedient und bedienen muß, da ſie zugleich – ſo ſehr ſie auch

Digitized by Google

vom unmittelbaren Intereſſe an der individuellen Handlung frei iſt – am Ende doch nicht eine reine unintereſſierte Erkenntnis iſt, ſondern ihr Ziel in der Beherrſchung der toten Natur durch die Menſchen hat[1]), ſo ſind ihre Reſultate auch nicht im vollen Sinne objektiv und abſolut. Schon abgeſehen davon, daß ſie ihre Reſultate hauptſächlich in mathematiſche Geſetze faßt, die immer ein Maß von Relativität in ſich bergen, ſofern die Größen etwas künſtlich Gewähltes und Konventionelles ſind, iſt ſie auch in dem Sinne nicht objektiv, daß ſie eine Geometriſierung der Materie darſtellt. Sie verfährt nach geſchloſſenen Syſtemen, welche es, abſolut genommen, nicht gibt; da aber die Materie zu der Geometrie neigt, ſo kann dies Verfahren für die Zwecke der Wiſſenſchaft als hinreichend betrachtet werden. Eine abſolute Erkenntnis hätte das, was in der Wiſſenſchaft zu radikal, zu geometriſch iſt, zu beſeitigen.[2]) Und tatſächlich geht die Entwicklung der Wiſſenſchaft in dieſer Richtung. Die wiſſenſchaftliche Erkenntnis iſt ſomit zwar nicht ſchlechthin objektiv und abſolut, aber ſie führt von irgendwelcher Seite zum Abſoluten und nähert ſich immer mehr ſeiner Erfaſſung. Sie muß als eine approximative, aber nicht als eine relative Erkenntnis betrachtet werden.[3]) Freilich betrifft dies die Wiſſenſchaft als Ganzes und in ihren weiteſten Zielen und letzten Tendenzen genommen. Tatſächlich haftet der Wiſſenſchaft eine Relativität evtl. Konventionalität an, welche – wie Bergſon ſagt – »est de fait, . . . et non pas de droit«. Sollte nämlich eine wiſſenſchaftliche Theorie definitiv ſein, ſo müßte der Geiſt die Geſamtheit der Dinge auf einmal betrachten und alle ihre gegenſeitigen Beziehungen feſtſtellen können. Tatſächlich aber ſind wir genötigt die Probleme nacheinander zu ſtellen und ſie dadurch in proviſoriſche Begriffe zu faſſen. Die Löſung jedes Problems muß infolge-

1) Quel est l'objet essentiel de la science? C'est d'accroitre notre influence sur les choses. La science peut être spéculative dans sa forme, désintéressée dans ses fins immédiates: en d'autres termes, nous pouvons lui faire crédit aussi longtemps qu'elle voudra. Mais l'échéance a beau être reculée, il faut que nous soyons finalement payés de notre peine. C'est donc toujours, en somme, l'utilité pratique que la science visera. (Evol. Créatr. S. 356.)

2) Notre science, qui aspire à prendre la forme mathématique accentue plus qu'il ne faut la spatialité de la matière; ses schémas seront donc, en général, trop précis, et d'ailleurs toujours à refaire. (Evol. Créatr. S. 225.)

3) La connaissance que nous donnent de la matière notre perception, d'un côté, et la science, de l'autre, nous apparait comme approximative, sans doute, mais non pas comme relative. (l. c. S. 225.)

Digitized by Google

dessen durch Lösung der ihm folgenden Probleme verbessert evtl. modifiziert werden. In diesem Sinne ist die Wissenschaft auf die zufällige Ordnung, in der die Probleme behandelt werden, relativ. Prinzipiell aber gilt: »la science positive porte sur la réalité même, pourvu qu'elle ne sorte pas de son domaine propre, qui est la matière inerte«.[1]) In dem Momente dagegen, wo sie sich mit ihrem Apparate an das Bewußtsein und an das Leben heranwagt, verläßt sie die Stätte ihrer Arbeit, verliert um so mehr ihre Objektivität, je weiter sie sich von der Materie entfernt, und endet mit vollem Mißerfolg. Auf dem Gebiete des Bewußtseins und, ganz allgemein gesprochen, jeder im Werden begriffenen Realität, muß eine andere Art Erkenntnis einsetzen: die Intuition.

Wir sind an dem Punkt angelangt, in dem wir uns zur Intuition wenden können. Dieser Schritt ist übrigens durch verschiedene Momente schon vorbereitet: Wir haben — immer Bergsons Theorien darstellend — festgestellt, daß wir eine Erkenntnis der reinen Dauer haben und daß diese Erkenntnis nicht intellektuell im strengen Sinne sein kann. Wir haben gesehen, daß der Intellekt nicht die alleinige Richtung der Entwicklung, sondern nur eine bestimmte Art der Erkenntnis ist, daß aber in der Entwicklung eine andere Tendenz auffindbar ist: der Instinkt. Hier ist der entwicklungsgenetische Boden, auf dem die andere Art der Erkenntnis zu suchen ist. Wir haben endlich von der Intuition implizite schon öfters Gebrauch gemacht und dadurch eine umfangreichere Kenntnis von der Realität gewonnen. Es bleibt uns also jetzt noch übrig zur positiven Bestimmung der Intuition überzugehen und ihre Bedeutung für die Erkenntnis im allgemeinen und für die Philosophie evtl. Metaphysik im besonderen darzustellen.

III. Abschnitt.

DIE INTUITION.

Einleitung.

Wie bei der Theorie des Intellektes, so werden wir auch bei dem Problem der Intuition zwei verschiedene Betrachtungsweisen unterscheiden: die psychologische[2]) (bzw. erkenntnistheoretische) und die entwicklungspsychologische (bzw. metaphysische). Die zweite er-

1) Evol. Créatr. S. 225f.

2) Es ist hier notwendig, speziell hervorzuheben, daß diese Psychologie von der wissenschaftlichen, objektivierenden Psychologie streng zu scheiden ist, da die letztere »analytisch« (im Bergsonschen Sinne des Wortes) verfährt und somit die wahre Realität — nach Bergson — nicht zu erfassen vermag.

Digitized by Google

gibt sich als ein Gegenstück zu der entwicklungspsychologischen Betrachtung des Intellektes und stellt in mancher Hinsicht eine tiefere Begründung und Ergänzung der ersten dar. Zugleich werden wir das Problem der Intuition nach seinen verschiedenen, im I. Abschnitt angedeuteten Seiten betrachten. Hier möchten wir noch von vornherein darauf aufmerksam machen, daß man bei der Frage nach der Intuition nicht etwa denken darf, es handle sich um Aufweisung eines überall gleichen Erkenntnisaktes. Diese Auffassung würde den tiefsten Tendenzen Bergsons widersprechen und nichts anderes sein, als ein Reflex der »natürlichen Metaphysik« des Intellektes in der Erkenntnistheorie. Unter »Intuition« versteht Bergson eine Mannigfaltigkeit von wesensverschiedenen Akten. Sie gehören freilich alle einer und derselben Art an, d. h. haben einen Grundstock von gemeinsamen »Momenten«. Aber diese Momente darf man für nichts anderes nehmen, als für Ansichten, die man von einer einfachen Realität aufgenommen hat und die wiederum zu einer Einheit verschmolzen im ganzen betrachtet werden müssen, wenn man die wirklich intuitiven Akte erfassen will. Ist dies aber geschehen, so sind zwei intuitive Akte voneinander innerlich verschieden.

Außerdem ist hier zu bemerken, daß man von der Intuition in einem weiteren und einem engeren Sinne sprechen kann. Im weiteren Sinne bedeutet die Intuition jede schlechthin unmittelbare Erkenntnis. In diesem Falle lassen sich zwei verschiedene Grundtypen unterscheiden, von denen der erste sich mit der Intuition im engeren Sinne im wesentlichen deckt, der zweite dagegen die Urquelle der unmittelbaren intellektuellen Erkenntnis bildet. Man kann hier auch von der Intuition des Lebens (evtl. des Bewußtseins) und der der Materie reden. Im engeren Sinne, der im wesentlichen durch die entwicklungstheoretische Betrachtung bestimmt ist, ist unter »Intuition« die Intuition des Lebens im Gegensatz zur intellektuellen Erkenntnis zu verstehen.[1])

An die beiden Betrachtungsweisen der Intuition werden sich noch einige methodologische Betrachtungen anschließen.

I. Kapitel.

Die psychologische Betrachtung der Intuition.

Wir sind auf der Suche nach einer absoluten Erkenntnis. Was zeichnet eine solche aus und wie unterscheidet sie sich von einer

1) Ich hebe dies speziell hervor, weil Bergson das Wort Intuition in beiden Bedeutungen verwendet (und gewiß nicht ohne Recht), ohne auf den Unterschied aufmerksam zu machen.

Digitized by Google

relativen Erkenntnis? Man kann ſagen, eine abſolute Erkenntnis ſei eine ſolche, die das Abſolute des Seins erfaßt, wogegen die andere nur bei dem Relativen verbleibt. Das Abſolute iſt dabei das, was die innere Eigenheit des Gegenſtandes ſelbſt ausmacht, ohne Rückſicht darauf, was ihm in bezug auf andere Gegenſtände, oder auf das erkennende Subjekt zukommt. D. h. aber: Der weſentliche Unterſchied zwiſchen einer abſoluten – wenn eine ſolche überhaupt möglich iſt – und einer relativen Erkenntnis liegt darin, daß während die letztere auf einem Herumtappen um den zu erkennenden Gegenſtand, auf einem »Von-außen-her-betrachten« dieſes Gegenſtandes beruht, die erſtere in einem Eindringen in den Gegenſtand ſelbſt – in ſein »Inneres« – beſteht. Die relative Erkenntnis iſt ſomit von dem Standpunkt, von dem aus man den Gegenſtand betrachtet, und von den Symbolen des Ausdrucks abhängig, bzw. auf ſie relativ. Die abſolute dagegen hängt von keinem Standpunkte ab, da ſie eine Hineinverſetzung in den Gegenſtand ſelbſt iſt, und bedarf keinerlei Symbole, da ſie das Original ſelbſt hat. Zur Erläuterung: Man kann eine Bewegung eines Gegenſtandes im Raume auf doppelte Weiſe erkennen. Man kann ſie einmal von außen her betrachten und dabei, je nach ſeinem Standpunkte, als eine andere, ja ſogar als Ruhe wahrnehmen und das Wahrgenommene auf verſchiedene Weiſe ausdrücken, je nach den Symbolen, die man dazu benutzt. Die Bewegung ſcheint dann etwas durchaus Relatives zu ſein. Man kann aber dieſelbe Bewegung auch auf dieſe Weiſe erkennen, daß man ſich in ſie ſelbſt hineinverſetzt und mit dem ſympathiſiert, was das Bewegte in ſeiner Bewegung »empfindet«. Es iſt dann unmöglich, dieſelbe Bewegung als zwei verſchiedene Weſenheiten zu nehmen: der Erkenntnisakt erfaßt die Realität ſelbſt abſolut, wie ſie an ſich iſt. Daß eine abſolute Erkenntnis das Eigenſte des Gegenſtandes erfaßt, eine relative aber nicht, das ſieht man am deutlichſten bei der Erkenntnis einer Perſon. Man kann eine Kenntnis von einer Perſon aus den Erzählungen von ihren Charakterzügen, Erlebniſſen, Handlungen uſw. gewinnen. Solche Charakteriſtik kann man bis ins Unendliche fortſetzen und immer neue Einzelheiten hinzufügen, alles das aber wird uns das einfache Gefühl, den einfachen Eindruck (sentiment simple et indivisible) nicht erſetzen, wie wir ihn bekämen, wenn wir uns für einen Moment in die betreffende Perſon hineinverſetzten und mit ihr zuſammenfielen (coincider). In dieſem Momente würden uns die einzelnen Erlebniſſe, Handlungen, Verhaltungsweiſen der Perſon wie aus einer Quelle hervorzuſprudeln ſcheinen, die Perſon ſelbſt würde uns mit einem Male in ihrer Ganz-

Digitized by Google

heit als etwas höchſt Einfaches gegeben ſein. Und wir würden erkennen, daß alle bisher aneinandergereihten Charakterzüge, Eigenſchaften, Handlungen uſw. uns der Perſon um keinen Schritt näher gebracht haben; ja, wir würden uns vielmehr von der Perſon entfernen, wollten wir uns jetzt auf dieſe Einzelheiten konzentrieren. Das iſt nicht ohne Grund. Die Charakterzüge, von den man uns erzählt hat, ſind nur Zeichen (signes) oder Anſichten (points de vue), mittels welcher man das zu Erkennende mehr oder weniger ſymboliſch darſtellen kann. Sie ſind nur Vergleiche mit anderen Perſonen oder Gegenſtänden und können uns keine andere Kenntnis verſchaffen als die, die wir ſchon beſitzen. Sie ſetzen uns außerhalb der Perſon ſelbſt und belehren uns nur darüber, was ſie mit anderen Perſonen Gemeinſames hat und was deswegen nicht ihr Eigenſtes iſt. Das, was ihr Weſen (essence) ausmacht, kann eben nur von innen her wahrgenommen werden (da die Perſon nach der Definition etwas Innerliches iſt) und kann durch keine Symbole ausgedrückt werden (da ſie incommenſurabel mit jedem anderen Sein iſt). Nur ein Zuſammenfallen mit der Perſon kann uns das ihr Eigene geben: nur eine abſolute Erkenntnis alſo, nach der Definition.

Daraus ergibt ſich: Die abſolute Erkenntnis iſt in dem Sinne *vollkommen* (parfait), daß das in ihr erfaßte Abſolute eine Vollkommenheit iſt, d. h. vollkommen das iſt, was es iſt. Eine Dichtung im Original iſt etwas Vollkommenes allen noch ſo guten und noch ſo zahlreichen Überſetzungen gegenüber. Und nur das Erfaſſen des Originals kann uns eine vollkommene Erkenntnis von der Dichtung verſchaffen. Die abſolute Erkenntnis iſt endlich ein *einfacher Akt*, wogegen jede relative eine unendliche Reihe von Akten iſt, die trotz ihrer Mannigfaltigkeit nie den Gegenſtand ſelbſt erreichen, ſondern zum ewigen Herumtappen um ihn verurteilt ſind. Denn nur ein einfaches, das Ganze auf einmal faſſendes Sichhineinverſetzen in den Gegenſtand kann uns deſſen einfache, ſchlechthin unteilbare Qualität geben. Jede Teilerfaſſung verſchafft uns nur eine äußerliche Anſicht, nie aber die Realität ſelbſt.

Die abſolute Erkenntnis kann ſomit nicht eine »Analyſe«, oder allgemeiner eine intellektuelle Erkenntnis ſein. Wenn ſie überhaupt möglich iſt, ſo kann ſie nur intuitiv ſein. Oder anders geſagt: *Wenn die Intuition eine abſolute Erkenntnis ſein ſoll, ſo muß ſie eine Art Sympathie, ein »Sichhineinverſetzen-in« und ein »Zuſammenfallen-mit« dem Gegenſtande ſein.* Und in der Tat: Die Erkenntnisart, die wir unterſuchen wollten, und Intuition nannten, war die Er-

Digitized by Google

kenntnis des eigenen Bewußtſeins in der reinen Dauer. Und es iſt ein Grundmerkmal dieſer Erkenntnis, daß wir in ihr mit unſerem Ich zuſammenfallen und in dieſem Zuſammenfallen die eigene Natur unſeres Ich erfaſſen. Die Intuition alſo, als Erkenntnis des eigenen Bewußtſeins in der reinen Dauer, iſt eine abſolute Erkenntnis. Ob und wie die Intuition andere Seinsbereiche zu ihren Erkenntnisgegenſtänden hat, werden wir bald ſehen. Zunächſt iſt aber die Intuition noch näher zu beſtimmen. Denn man könnte bei der jetzigen Beſtimmung der Intuition im gewiſſen Sinne mit Recht fragen: Iſt die Intuition ein Zuſammenfallen mit dem Gegenſtande der Erkenntnis, kann dann nicht ebenſo gut die reflexive Erfaſſung des eigenen Bewußtſeins unter dem ſtatiſchen Aſpekte »Intuition« genannt werden? Bleiben wir nicht auch in dieſem Falle »innerhalb« unſeres Bewußtſeins, ſympathiſieren wir da nicht mit uns ſelbſt? — Schon der Hinweis darauf, daß der ſtatiſche Aſpekt nur eine Illuſion iſt, wird genügen, die Irrtümlichkeit dieſer Frage zu zeigen. Wir erfaſſen bei dem ſtatiſchen Aſpekte nicht unſer eigenſtes inneres Weſen, ſondern nur lebloſe, deformierte Anſichten (Symbole). Aber dieſe falſche Frage erlaubt uns zugleich eine neue Beſtimmtheit der Intuition aufzuzeigen: Die Intuition iſt eine im ſpezifiſchen Sinne unmittelbare (immédiate) und unintereſſierte Erkenntnis, und ſcheidet ſich als ſolche von jederlei praktiſchen, ſcheinbar unmittelbaren Erkenntnis. Beſteht die Intuition in einem Zuſammenfallen mit der eigenen Natur des Gegenſtandes, und iſt dann dieſe Natur als etwas ſchlechthin Einfaches gegeben, ſoll überhaupt von einer Erfaſſung des Eigenen des Gegenſtandes die Rede ſein, ſo muß jede Rückſicht auf irgendwelches Intereſſe des Erkennenden fortfallen. Es muß hier auf die »Scheidung« (discernement) zwiſchen dem, was für die Intereſſen des Erkennenden wichtig und was dafür indifferent iſt, verzichtet werden. Wir haben ſpeziell bei der Unterſuchung der Wahrnehmung geſehen, daß in ihr aus einer ſelbſt nicht erfaßten Geſamtheit manche Teile herausgehoben und zu einem ſcharf abgegrenzten Kern verdichtet werden. Ohne zunächſt zu unterſuchen, ob und in welchem Sinne bei der Erkenntnis der äußeren Welt eine Intuition möglich iſt, ſtellen wir nach der früheren Beſtimmung der Intuition feſt: ſoll man überhaupt zu einer Intuition gelangen, ſo muß zuerſt jener »Kern« in die Geſamtheit des Zuerkennenden reinkarniert werden. Das iſt ſchon nach der Theorie des Intellektes inſofern möglich, als die Kernbildung eine durch Handlungsnotwendigkeiten entſtandene Gewohnheit iſt. Ähnlich verhält es ſich mit der Erkenntnis des

Digitized by Google

eigenen Bewußtſeins. Auch der ſtatiſche Aſpekt des Bewußtſeins bildet in gewiſſem Sinne ein Syſtem von Kernen. Die Kerne ſind hier die ſtatiſch genommenen »Zuſtände«, die, ebenſo aus praktiſchen Erforderniſſen entſtanden, ſich von der lebendig fließenden Geſamtheit abheben, wobei die letztere als das ſchlechthin qualitätsloſe Ich aufgefaßt wird. Soll die Erkenntnis des Bewußtſeins abſolut ſein, ſo müſſen die praktiſchen Rückſichten beſeitigt und ſomit die ſtarren Zuſtände wiederum in den lebendigen Strom des Bewußtſeins zurückverſetzt werden. D. h.: die Intuition als reine (unintereſſierte) Erkenntnis iſt eine Rückkehr zu der urſprünglichen Geſamtheit der Gegebenheiten.

Damit beſtimmt ſich zugleich näher, was die Unmittelbarkeit der Intuition bedeutet. Man kann unter der unmittelbaren Gegebenheit verſchiedenes verſtehen — wie es E. Le Roy in ſeinem Buche über die Bergſonſche Philoſophie richtig hervorhebt.[1]) In der Bildung der konkreten Wahrnehmung verſchmelzen ſich die unter dem Geſichtspunkte des momentanen Intereſſes ausgewählten Erinnerungsbilder mit den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung dermaßen, daß das Ganze, im ſpezifiſchen Sinne gar nicht unmittelbar Gegebene, unmittelbar gegeben zu ſein ſcheint. Und dies deſto mehr, je tiefer und ausſchließlicher man ſich dem Handeln hingibt. Es iſt jedenfalls das in dieſer Einſtellung primär und im laxen Sinne unmittelbar Gegebene. Dasſelbe gilt für den ſtatiſchen Aſpekt des Bewußtſeins. Die ſtarren exteriorisierten »Zuſtände« verdecken hier den wirklichen Fluß des Bewußtſeins oft ſo ſehr, daß das wirklich unmittelbar Gegebene ſich faſt »hinter« ihnen verbirgt und nur mittelbar gegeben zu ſein ſcheint. Die Illuſion wird in dieſem Falle faſt zur Realität. Um zur Intuition, zum wirklich unmittelbaren Zuſammenfallen mit dem Erkenntnisgegenſtande zu gelangen, muß man die Feſſel der Illuſion brechen. Iſt aber die Intuition ein Erfaſſen des Gegenſtandes von innen her, ſo geſchieht das von ſelbſt; denn die Illuſion iſt nur möglich, weil man außerhalb des Gegenſtandes verbleibt, und von außen her von ihm Aufnahmen macht. Dies iſt auch der Fall beim ſtatiſchen Aſpekt des Bewußtſeins. Eben weil wir die »Zuſtände« von außen her betrachten, weil wir, ſo ſehr die Zuſtände unſere ſind, »in« ihnen nicht leben, mit ihnen nicht eins ſind, weil wir ſie aus dem lebendigen Strom hinausgeſetzt haben, und ſie objektivieren,

1) Vgl. E. Le Roy, La philoſophie nouvelle, H. Bergſon, Paris, Alcan 1912, S. 129 bis 140.

Digitized by Google

ſie, die doch ihrer Natur nach ſchlechthin ſubjektiv ſind, – gelingt der Schein des ſtatiſchen Aſpektes. Vertiefen wir uns in uns ſelbſt, ſind wir mit uns abſolut eins, faſſen wir uns wirklich von innen her, ſo verſchwindet der ſtatiſche Aſpekt von ſelbſt, und wir haben die unmittelbaren Gegebenheiten des eigenen Bewußtſeins. Wie in dieſem Spezialfalle, ſo verſchwinden in jedem Falle, wo die Intuition überhaupt möglich iſt, die Illuſionen, die aus der praktiſchen Erkenntnis entſpringen, ſobald man ſich in den Gegenſtand hineinverſetzt. Um dies hier etwas genauer zu erörtern:

Die Intuition, wenn ſie überhaupt eine abſolute Erkenntnis ſein ſoll, muß vor allem eine Überwindung des homogenen Raumes ſein. Der homogene Raum iſt in ſeiner Unterſchiebung unter die Materie eine handlungsrelative Illuſion. Er iſt keine unmittelbare Gegebenheit in dem hier vertretenen Sinne. Er iſt eine Schranke zwiſchen uns und der Realität, die uns den Zutritt zu der Realität verwehrt. Nur das Verharren bei dieſer Illuſion macht ſo etwas, wie ein intuitives Sichhineinverſetzen in den Gegenſtand ſcheinbar unmöglich. Aber dieſe Schranke fällt, ſobald eine Intuition vollzogen wird. Natürlich ſoll die Überwindung des Raumes nicht beſagen, daß man etwa in der Intuition die in ſich ausgedehnten Gegenſtände als nicht ausgedehnte gegeben hätte. Sondern im Zuſammenfallen mit dem betreffenden Gegenſtande gewinnt man an Stelle des homogenen Raumes die urſprüngliche konkrete Ausdehnung.[1]) Zugleich damit läßt die Intuition die Schranken des Baſtardbegriffes des Raumes: der homogenen Zeit fallen. Ja, ſie iſt, wie ſich das von da aus aufs neue ergibt, die Erkenntnis der reinen Dauer par excellence.

Aber auch alle anderen intellektuellen Formen werden durch die Intuition beſeitigt. Es wäre gewiß abſurd, eine Intuition von den »Dingen«, als den Produkten der praktiſchen Zerſtückung der Materie, oder eine Intuition von den ſtarren Zuſtänden des ſtatiſchen Aſpektes des Bewußtſeins haben zu wollen. Wer von da aus die Unmöglichkeit einer intuitiven Erkenntnis beweiſen wollte, würde nur eine Selbſtverſtändlichkeit behaupten, daß das, was nie wirklich unmittelbar gegeben ſein kann, eben dies nicht ſein kann. Er würde aber dadurch kein Argument gegen die intuitive Erkenntnis gewinnen. »Dinge« gibt es für die Intuition nicht. Sie ſind nur aus einer Ge-

1) Vgl. oben die Betrachtungen über »étendue concréte«. Es iſt zu bemerken, daß hier von der Intuition im weiteren Sinne geſprochen wird. Die in obigen Sätzen implizite enthaltene Beziehung der Intuition zur reinen Wahrnehmung werden wir ſogleich näher beſprechen.

Digitized by Google

samtmasse herausgeschnittene, handlungsrelative Kerne. Ist die Intuition als reine Erkenntns die Rückkehr zur ursprünglichen Gesamtheit der Gegebenheiten, so gibt es für sie nur eine qualitativ heterogene Kontinuität, ein verschmolzenes Ganzes, das wohl seine innere qualitative Bestimmtheit hat, das aber keine distinkten Teile, keine Dinge, Atome usw. enthält. Aber auch diese qualitative Bestimmtheit ist nicht in dem Sinne der (im vorigen Abschnitt besprochenen) »Qualitäten«, »Formen« usw. zu verstehen. Diese sind nur momentane von außen her aufgenommene Ansichten von der Realität. Auch sie existieren für die Intuition nicht, und zwar darum nicht, weil die Intuition ein Zusammenfallen mit dem Gegenstande selbst ist. »Die Qualitäten«, und speziell die »sinnlichen Qualitäten« ergeben sich unter der Mitwirkung der Handlungsnotwendigkeiten aus der Verschiedenheit der beiden Rhythmen der Dauer des erkennenden Subjektes einerseits, des zu erkennenden Gegenstandes andererseits. Sie entstehen dadurch, daß der Erkennende bei der Betrachtung des Gegenstandes in seinem Dauer-Rhythmus verbleibt, und den Gegenstand von außen her betrachtet. Versetzt man sich in den Gegenstand selbst, nimmt man seinen inneren Rhythmus an, so fällt eo ipso sogar die Möglichkeit solcher statischer Momentaufnahmen, wie es die Qualitäten, Dinge, Wesenheiten und alle intellektuellen Formen sind. Das besagt aber: Die Intuition ist der Erkenntnisakt des Werdens (und somit jeglicher Veränderung) in seiner ursprünglichen verschmolzenen und unendlichen Mannigfaltigkeit. Sie leistet das, was der Intellekt vergeblich zu erreichen sucht. Der Intellekt bleibt immer außerhalb des Werdens, konstruiert die Idee des Werdens überhaupt, erreicht aber bloß das Gewordene. Gewiß, er wird bei seinen handlungsrelativen Zwecken vollständig im Recht bleiben. Aber auch nur in diesen Grenzen. Die Intuition ist dagegen die uninteressierte, absolute Erkenntnis. Sie versetzt sich in das Werden selbst und entschleiert die mannigfachen Illusionen des Intellektes und so auch die Idee des Werdens überhaupt. Die unmittelbare Gegebenheit des Werdens ist ein unbegrenzter, innerlich mannigfach rhythmisierter und mannigfach qualitativ bestimmter, zu einer Einheit verschmolzener, kontinuierlicher Fluß.

Um ein solches Erfassen des Werdens erreichen zu können, muß man sich in es hinein versetzen. Das ist früher schon einmal gesagt worden und es brauchte hier nicht nochmals wiederholt zu werden, wenn wir im Anschluß daran nicht noch einige wesentliche Züge der Intuition hervorheben könnten. In einen Strom sich hinein versetzen

Digitized by Google

heißt nicht, sich dem Strome entgegensetzen[1]), sondern mit ihm mitfließen. Oder es besagt: nicht nach rückwärts schauen, sondern dem Fluß sich hingebend, die Vorwärtsrichtung im Momente ihres Werdens »empfinden«; oder – wenn man will – es heißt nach vorwärts schauen, bloß daß diese Ausdrucksweise den Gedanken einer Art Prophezeiung des Zukünftigen, des auch im statu nascendi nicht Vorhandenen nahelegt, was hier im Hinblick auf die Natur der Dauer ein Widersinn ist. Es handelt sich nur um ein intuitives Erraten der Bewegungsrichtung und ihres Rhythmus aus der im aktuellen Moment werdenden Tendenz auf diese Richtung.

Das Bild des Sichhineinversetzen in den Strom des Werdens verhilft uns dazu, auch in anderer Richtung die Intuition zu bestimmen. Es gilt hier die schon erwähnte Meinung zu zerstören, als ob die Intuition ein überall gleicher Akt wäre, der nur verschiedene Gegenstände trifft. Ein Sichhineinversetzen in ein ewig werdendes, sich veränderndes und im Werden immer Neues – noch mehr ein Zusammenfallen, ein Einswerden mit diesem schließt eine solche Gleichheit aus. Und dies im doppelten Sinne, – wenn man uns erlaubt eine Doppelheit von etwas, das in der einfachen Natur des Werdens gründet, zu statuieren:[2]) 1. Das fließende Werden ist unendlich mannigfaltig in bezug auf seine qualitative innere Bestimmtheit. (Es wurde früher auf die qualitative, evolutive und extensive Heterogenität des Werdens hingewiesen. Es sei uns erlaubt alle diese Heterogenitäten als »qualitative« zu bezeichnen.) Eine Intuition, die einen Übergang vom Grünen ins Blaue erfaßt[3]), und in dieser Erfassung sozusagen aufgeht, indem sie mit dem Erfaßten zusammenfällt, muß, wenn man so sagen darf, qualitativ von einer Intuition verschieden sein, die sich in eine evolutive Verwandlung vertieft. 2. Das fließende Werden des Seins ist in bezug auf verschiedene

1) D. h. in diesem Falle nicht »außerhalb des Stromes bleiben«, was selbstverständlich sein würde, sondern innerhalb des Stromes verbleiben, sich in entgegengesetzter Richtung bewegen zu wollen, evtl. sich dem Strome entgegenstemmen.

2) Man darf nicht vergessen, daß die hier benutzte Sprache die Sprache des Intellektes ist und somit alle seine Kategorien in sich birgt. Es ist also prinzipiell unmöglich, mittels ihrer eine adäquate Ausdrucksweise zu geben und zu fordern. Vergleiche dazu die Betrachtungen über die Ausdrucksmöglichkeit der intuitiven Erkenntnis und über die Methode.

3) Zu der Frage, ob man bei der intuitiven Erkenntnis von intuitiv erfaßten »Farben« sprechen kann, vergleiche unsere späteren kritischen Betrachtungen, die zu einer durchgreifenden Änderung der Auffassung der Intuition (auch dann, wenn man die etwas mythologische Theorie der sinnlichen Qualität Bergsons beibehält) nötigen.

Digitized by Google

Rhythmen des Fließens (auf die Spannung der Dauer) mannigfach innerlich bestimmt.[1]) Soll man in der intuitiven Erkenntnis die eigene Spannung der Dauer der zu erkennenden Realität erfassen, und kann diese Erfassung nur durch ein Zusammenfallen mit ihr geschehen, so muß der intuitive Akt — wenn er überhaupt möglich ist — die betreffende Spannung selbst annehmen. Durch diese Verschiedenheit der Spannung sind die intuitiven Akte in einer zweiten Hinsicht innerlich verschieden. Eine Intuition, die die höchsten, evtl. tiefsten Tendenzen des Lebens erfaßt, muß eine Steigerung der Spannung erfahren, die über jede Höchstspannung des individuellen Geistes hinausgeht. Soll dagegen eine Realität erfaßt werden, deren Spannung geringer ist als die des erkennenden Geistes, so besteht der erste Schritt zur intuitiven Erkenntnis dieser Realität darin, daß die eigene Spannung des erkennenden Subjektes so weit herabgesetzt werden muß, bis man sich der Spannung der betreffenden Realität wenigstens annähert, und dadurch ihr Eigenstes sozusagen in statu nascendi erät. Will man die verschiedenen Spannungen unter dem Bilde verschiedener Geschwindigkeiten eines fließenden Stromes darstellen, so kann man sagen: Hat der in dem gesamten Fluß des Werdens begriffene Geist, seiner Eigenart gemäß, etwa eine größere Geschwindigkeit als die Geschwindigkeit der intuitiv zu erkennenden Realität, so darf er nicht mit seiner eigenen Geschwindigkeit weiterfließen, sondern muß diese verlangsamen. Er darf im Fließen nicht mehr nach vorwärts, sondern auf bestimmte Weise nach rückwärts schauen. Oder nehmen wir ein anderes Bild: Die Intuition bildet ein farbiges Kontinuum von Akten, die nach der Größe der Dauerspannung geordnet sind. Dieses Kontinuum hat, den verschiedenen Typen der Erkenntnissubjekte entsprechend, immer einen ausgezeichneten Punkt, der die eigene Spannung des betreffenden Subjektes verbildlicht, und von welchem aus man sich nach zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen kann: vorwärts in der Richtung auf immer höhere Spannungen (bzw. Intuitionen) und rückwärts in der Richtung auf immer mehr entspannte Intuitionen. Es ist aber nur ein Bild, das — wie jedes Bild — nur in gewissen Grenzen das Gemeinte zu veranschaulichen vermag. In Wahrheit gibt es kein Kontinuum, keinen ausgezeichneten Punkt, kein Rückwärts und Vorwärts. Es gibt nur ein mannigfach innerlich bestimmtes Werden und ein mit dem Fließen aufs innigste verschmolzenes Schauen, das je nach der

1) Es ist hier speziell hervorzuheben, daß das erste mit dem zweiten auf das innigste verbunden ist, so daß das nur zwei verschiedene »points de vue« von einer einfachen Realität sind.

Digitized by Google

Struktur des Geſchauten ſeine Natur weſentlich ändert. Nur die Intuition vermag adäquat zu geben, was hier gemeint iſt. Aber mit Benutzung unſeres Bildes können wir zwiſchen zwei verſchiedenen Grundarten menſchlicher Intuitionen ſcheiden: die Intuition des Bewußtſeins und des Lebens und die Intuition der Materie. Die Intuition – im weiteren Sinne – umſpannt auf dieſe Weiſe das All der Realität. Und da ſie eine abſolute Erkenntnis iſt, ſo iſt ſie die metaphyſiſche Erkenntnis von jedem realen Sein.[1])

Durch die letzte Betrachtung iſt der zunächſt plauſibel ſcheinende Einwand des Solipſismus beſeitigt. Denn man kann ſich in der Intuition in verſchieden rhythmiſierte Strömungen der Realität hineinverſetzen und in dieſem Sich-hinein-verſetzen eine abſolute Erkenntnis gewinnen. Andererſeits beſteht der weſentliche Unterſchied zwiſchen den Grundarten der Realität (Bewußtſein – Materie) in dem Unterſchiede der Dauer-Spannung. Man kann alſo die Materie im Prinzip ebenſo unmittelbar und abſolut erkennen, wie das Bewußtſein. Dies wird noch deutlicher hervortreten, wenn wir hier die äußere reine Wahrnehmung in Erwägung ziehen und unterſuchen, in welcher Beziehung ſie zu der Intuition (im weiteren Sinne) ſteht. Dadurch wird zugleich die Theorie der reinen Wahrnehmung vervollſtändigt.

Eines der wichtigſten Ergebniſſe der früheren Erörterungen über die reine, momentane Wahrnehmung war es, daß ſie ſich zur Materie wie ein Teil zum Ganzen verhält. D. h. daß das in ihr Gegebene nichts anderes als ein Ausſchnitt aus der Materie ſelbſt iſt. Das Bewußtſein beſteht hier – nach Bergſon – in der Auswahl von beſtimmten Teilen der Materie. Oder beſſer geſagt: das auf praktiſche Notwendigkeiten zurückführbare Auswählen (discernement) von beſtimmten Teilen der Materie bringt etwas hervor, was als ein Teil der Materie Materie, als ein abgehobener Teil der Materie Bewußtſein iſt. Dies Etwas iſt Bewußtſein und Materie zugleich, und dies Etwas iſt »reine Wahrnehmung«, d. h. Erkenntnis von der Materie. Was heißt das anders, als daß dieſe

1) Es iſt hier zu bemerken, daß man die Intuition in noch weiterem Sinne nehmen kann, in dem ſie ſich nach dem Bereiche ihrer Erkenntnisgegenſtände, nicht aber nach der Auffaſſung ihrer Natur, mit dem decken würde, was E. Huſſerl einen originär gebenden Akt nennt. So ſpricht Bergſon etliche Male über »intuition de l'espace«, wodurch, da die Logik auf dem Wege zum reinen Raume ſich – nach Bergſon – befindet, auch in der logiſchen Sphäre von Intuition geſprochen werden darf. Es iſt die Intuition im weiteſten Sinne, von welcher die Intuition als ein Akt der Realitätserfaſſung, und a fortiori die Intuition als die Erkenntnis des Lebens zu unterſcheiden iſt.

Digitized by Google

Erkenntnis im Prinzip in einem Zusammenfallen des erkennenden Subjektes mit der Materie besteht, also in diesem Sinne intuitiv ist? Soll die reine Wahrnehmung Intuition von der Materie sein, so darf sie vor allem nicht mehr eine Auswahl aus der Gesamtheit der Bilder bleiben, sondern muß in diese Gesamtheit reinkarniert werden und muß außerdem »momentan« werden. Und »momentan« bedeutet hier das Zusammenfallen mit dem Rhythmus der Dauer der Materie. Tatsächlich leben wir in einem viel rascheren Rhythmus der Dauer und das Herabsinken zu der Dauer der Materie geschieht in der Wahrnehmung auf die Weise, daß wir in unserem Rhythmus verbleibend zurückschauen, d. h. eine Epoche des materiellen Geschehens kontrahieren. Um zu der absolut reinen »intuition externe« zu gelangen, muß man diese Kontraktion lösen. Die konkrete Wahrnehmung ist also eine durch Handlungsnotwendigkeiten verursachte Umbildung der intuitiven äußeren Erkenntnis. Im Prinzip also könnten wir eine intuitive Erkenntnis von der Materie erreichen. Faktisch aber sind wir weit davon entfernt eine vollständige Intuition von der Materie zu haben. Denn dazu wäre eine völlige Abspannung unserer Dauer notwendig, was faktisch nicht ausführbar ist. Wir erlangen nur innerhalb kurzer Augenblicke flüchtige Intuitionen, die uns infinitesimal kleine Bruchteile des materiellen Seins geben. Aus diesen Differenzialen gilt es in einer neuen Anstrengung den ganzen Lauf der Kurve des materiellen Seins zu erraten (deviner). Es gilt zu integrieren. Und erst in dieser Integration vollzieht sich die letzte, vollständige Erkenntnis, die letzte und höchste Aufgabe der Philosophie.

Das eben Gesagte gilt übrigens nicht nur in bezug auf die absolute Erkenntnis der Materie, sondern in bezug auf jede Erkenntnis eines Seins, das andere Spannung, als die unsere, hat. Die Aufgabe ist überall dieselbe: dieser Spannung sich selbst zu unterwerfen und in der Unterwerfung ihren Rhythmus, sowie die qualitative Eigenart des betr. Sein zu erraten. Und den Ausgangspunkt bildet überall unsere Dauer in ihren verschiedenen Spannungen. Analog wie man sich bei einer innerlichen Sympathie mit der Orangefarbe zwischen Rot und Gelb gestellt fühlen würde und sogar das ganze Farbenkontinuum oberhalb bzw. unterhalb der Farbe erraten könnte, in das sich auf natürliche Weise die Kontinuität, die vom Roten zum Gelben führt, verbreitert, »ainsi l'intuition de notre durée . . . nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut: dans les deux cas nous pouvons nous dilater indéfiniment par

Digitized by Google

un effort de plus en plus violent, dans les deux cas nous nous transcendons nous-même. Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée, dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité: à la limite serait le pur homogène, la pure répétition par laquelle, nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus: à la limite serait l'éternité.« »Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphpsique même.«[1])

Die Möglichkeit der faktiſchen Erreichung der intuitiven äußeren Erkenntnis beweiſt übrigens das Vorhandenſein der künſtleriſchen Intuition. Wir wollen das an einem Punkt klarmachen und dabei noch einen weſentlichen Zug der Intuition aufweiſen, der übrigens in den bisherigen Ausführungen implicite enthalten iſt: Es wurde früher von der »Typenhaftigkeit« der Wahrnehmung geſprochen, welche deſto mehr zur Ausprägung gelangt, je mehr die Wahrnehmung handlungsmäßig bezogen iſt. Der Künſtler iſt aber kein »Mann der Tat«, er iſt ein »Träumer«. Dort, wo er eben Künſtler iſt, hat er gar keine praktiſchen Intereſſen. Dank dieſer ihm natürlichen Einſtellung ſieht er die Welt auf eine ganz andere Weiſe, als der praktiſche Menſch. Es vollzieht ſich bei ihm die Beſeitigung aller praktiſcher Schemata und die Rückkehr zur Geſamtheit der Gegebenheiten. Der Dichter ſieht mehr als andere Menſchen. Er zeigt uns Dinge, die wir ſcheinbar auch geſehen haben, und die wir doch nie wirklich geſehen haben. Dadurch wird er zum Weltentdecker, dadurch auch zum »Weltverſchönerer«, mit einem Wort: zum Künſtler. Unter anderem werden bei ihm die — wie Bergſon ſagt — »Etiquettes« beſeitigt, die wir im praktiſchen Leben den Dingen gleichſam ankleben, und die uns nach und nach die Dinge ſelbſt zu ſein ſcheinen. Er ſieht die Realität nicht unter dem Aſpekte des Allgemeinen, ſondern unter dem des Individuellen. Er ſieht die Dinge, ſo wie ſie in ſich ſind. Er hat »Intuitionen«. D. h. aber, um zu der Intuition überhaupt zurückzukehren, die Intuition erfaßt die Realität in ihrer Individualität. Sie iſt der Erfaſſungsakt des Individuellen.[2]) Als ſolche iſt ſie (jetzt im engeren Sinne genommen) die Erkenntnis des Ich, evtl. der Perſon.

1) Intr. à la mét. Rev. de mét. et de mor. 1903. S. 25.

2) In dem früher bei der Betrachtung der Typenhaftigkeit der Wahrnehmung beſtimmten Sinne.

Digitized by Google

In bezug auf das letztere und im Zusammenhang mit der Rolle der Dauerspannung bei der Intuition ist noch der letzte fehlende Punkt zu besprechen: die Beziehung der Intuition zum freien Willen. Wie die ausführlichen Untersuchungen Bergsons im Essai[1]) zeigen, ist ein Willensakt dann völlig frei zu nennen, wenn er aus dem tiefsten Wesen der Person (moi fondamental) und nicht aus äußeren Motiven hervorgeht. Ein individuelles in einer Gemeinschaft lebendes Ich, das dauert und in der Dauer einem beständigen Werden unterworfen ist, nimmt in sich im Laufe des Lebens, infolge der Erziehung oder sonstiger Lebensumstände eine Menge von Ansichten, Überzeugungen, Gewohnheiten auf. Jedoch nur manche von ihnen gehen in die lebendige Kontinuität seiner Erlebnisse ein und verschmelzen sich mit ihr zu einer innigen Einheit, so daß ihre Gesamtheit, mit der inneren Natur des Ich vereint, sein momentanes, immer sich veränderndes Wesen ausmacht. Die anderen dagegen tauchen in dem fließenden Strom des Bewußtseins nicht unter, sondern – wie Bergson sagt – schwimmen wie tote, welke Blätter auf der Oberfläche des Bewußtseinsstromes und bleiben für das tiefe Ich immer etwas Fremdes und Äußeres. Sie werden mit anderen Worten immer unter dem statischen Aspekte als etwas untereinander und zugleich damit auch vom Ich Abgesondertes vorgestellt. Der wirklich freie Akt geht nur aus der verschmolzenen Masse der Ichtiefe hervor. Das setzt aber ein Sich-selbst-haben im Momente des Aktes voraus, fordert also eine Konzentration der ganzen Person zu einem einzigen Akte, zu einer Spitze, die sich durch seine Struktur auf bestimmte Weise in die Zukunft bohrt, dadurch etwas vollständig Neues (die freie Tat) schafft und andererseits auch das betreffende Ich bis in die Tiefen umgestaltet. Diese Konzentration des ganzen Ich zu einem Erlebnisse, in dem sich die ganze Person spiegelt, also mit anderen Worten das innige Zusammenfallen der Person mit ihrer eigenen tiefsten Natur vollzieht sich in einer Steigerung der Spannung des Bewußtseins. Da aber andererseits die Intuition ein Zusammenfallen des Erkennenden mit dem Erkannten und eine Unterwerfung unter den Rhythmus der betr. Realität ist, so verbindet sich mit dem Vollzug des freien Aktes die Intuition von der eigenen Natur der Person. Der freie Akt und die Intuition machen ein so einfaches Ganze aus, daß sie eigentlich ein und dasselbe sind, nur von verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet.

Die Momente der höchsten Steigerung der Spannung sind aber sehr selten und momentan. Die Intuitionen (hier im engeren Sinne

1) Essai III. Kap.

Digitized by Google

des Wortes) ſind wie augenblickliche Erhellungen flüchtig und kaum zu erhaſchen. Bald fällt die Spannung ab, unſer Leben verwandelt ſich in ein paſſives Hinrollen und unterliegt einer gewohnheitsmäßigen Mechaniſierung, die innige Einheit unſeres Ich mit ſich ſelbſt hört im gewiſſen Sinne auf, wir leben außerhalb unſeres inneren Weſens und betrachten es von außen her unter dem ſtatiſchen Aſpekte. Die urſprüngliche, einfache Intuition ſetzt ſich um in unendliche Mannigfaltigkeit von diſtinkten Anſichten, aus denen wir vergeblich dieſe Einheit zu reſtituieren verſuchen. Die intellektuelle Einſtellung iſt die vorherrſchende.

Dieſe Verwandlung der intuitiven Erkenntnis in die intellektuelle hat ihre Vorzüge und ihre Nachteile. Der ungeheure, mit keinem intellektuellen Mittel auszugleichende Nachteil beſteht in dem Verluſt des Originals und dem Verhängnis, ſich unter Symbolen bewegen zu müſſen, die nie dem Original äquivalent ſein können. Da aber dieſer Übergang ein Übergang von der intuitiven zur intellektuellen und andererſeits ein ſolcher von der intuitiven zur intellektuellen Erkenntnis iſt, ſo hat er doch auch Vorzüge. In bezug auf das erſtere erlaubt er die intellektuellen Formen eben als ſolche, nicht aber als Beſtandteile der Realität (wie das von dem Standpunkte des Intellektes allein ſein würde) zu faſſen. In bezug auf das zweite aber ermöglicht er eine von dem Standpunkte der menſchlichen Erkenntnis klare und diſtinkte Erkenntnis.

Mit dieſem Verhältniſſe der Intuition zum Intellekte treten wir in zwei Gruppen von Fragen ein, die noch zu beantworten ſind. Es ſind erſtens Probleme der philoſophiſchen Methode und zweitens Fragen, deren Beantwortung verſtändlich machen wird, warum die Intuitionen (im engeren Sinne) de facto immer flüchtig und momentan ſind und warum ſie allein das, was man klare und diſtinkte Erkenntnis nennt, nicht zu leiſten vermögen. Die letzteren Fragen hat Bergſon durch ſeine Entwicklungstheorie der Intuition zu beantworten verſucht.[1]) Da wir erſt durch Darſtellung dieſer Theorie die Bergſonſche Stellung in der ſchöpferiſchen Entwicklung erreichen werden, welche die intuitive philoſophiſche Methode auf beſtimmte

1) Natürlich waren dieſe Probleme für Bergſon nicht die leitenden. Die entwicklungsgenetiſche Auffaſſung der Intuition hat ſich Bergſon wahrſcheinlich im Zuſammenhang mit ſonſtigen Problemen der Entwicklung und der entwicklungsgenetiſchen Erkenntnistheorie von ſelbſt ergeben. Rein ſachlich geſprochen beſteht aber das Problem, weswegen die Intuition immer flüchtig und unklar iſt, und dies Problem wird durch die entwicklungsgenetiſche Auffaſſung der Intuition gelöſt.

Digitized by Google

Weise beeinflußt, wollen wir uns zunächst mit der zweiten Gruppe von Fragen beschäftigen. Diese Betrachtung wird zugleich ermöglichen, die Natur der Intuition, im engeren Sinne des Wortes, herauszustellen und sie von jeder anderen Art von Intuition zu trennen.

II. Kapitel.

Die entwicklungstheoretische Betrachtung der Intuition. Die Methode.

Der ausgebildete Intellekt ist – wie wir uns erinnern – die Entwicklung einer der Tendenzen, die in der gesamten Entwicklung des Lebens in unserer Welt vorhanden sind. Die zweite Grundtendenz kulminiert in dem Instinkte. Als Tendenzen treten sie in der Wirklichkeit nie in absoluter Reinheit auf, so daß es kein lebendiges Wesen gibt, das rein intellektuell, evtl. rein instinktiv wäre. Die Menschen stellen in ihrem, im Prinzip zu der Selbstbefreiung fähigen Intellekte den Kulminationspunkt der Entwicklung der intellektuellen Tendenz dar. Unser Bewußtsein ist also vor allem intellektuelles Bewußtsein. Und so scheint ihm nur das, was in ihm intellektueller Natur ist, im spezifischen Sinne klar und deutlich zu sein. Wie bei jedem Lebewesen, so sind aber auch bei uns Spuren der anderen Tendenz: des Instinktes, sozusagen als ein nebliger Ring vorhanden, der die kondensierte, klar leuchtende Masse des Intellektes umgibt. Erinnert man sich hier, daß die Intuitionen immer flüchtig und in gewissem Sinne unklar sind, so liegt die Frage nahe, ob die Intuition nicht instinktiver Natur ist. Ist es so, dann wird sich einerseits die Natur der Intuition (im echten, engeren Sinne) näher bestimmen und ihre Grundverschiedenheit vom Intellekte besser hervortreten. Andererseits wird es möglich sein, den Grund der Flüchtigkeit und Unklarheit der Intuition aufzufinden.

Um dies zu entscheiden, muß man einiges über den Instinkt ergänzen. Im wesentlichen handelt es sich um zwei Punkte: 1. Der Instinkt ist seiner wesentlichen Tendenz nach auf das Leben selbst eingestellt. 2. Der Instinkt ist eine Art Sympathie. Das erste hängt wesentlich damit zusammen, daß der Instinkt – wie schon gesagt wurde – eine Fähigkeit zur Verwendung und sogar zur Erzeugung von organischen Werkzeugen ist. Er stellt eine weitere Phase der Arbeit dar, mittels welcher das Leben die Materie zu Organismen gestaltet. Infolgedessen kann man oft nicht sagen, ob man es mit einem Instinkte oder mit einem Lebensprozesse zu tun hat. Oder

Digitized by Google

vielmehr: Die weſentlichſten der primären Inſtinkte ſind wirkliche Lebensprozeſſe. Dadurch iſt der Inſtinkt dem Leben ſelbſt angepaßt und im Prinzip fähig, von dem Lebensimpuls eine Erkenntnis zu geben. Dieſe Erkenntnis iſt aber eine prinzipiell andere als die des Intellektes. Während der letzte ſozuſagen immer »taſten« muß, um zu erkennen, vollzieht ſich die inſtinktive Erkenntnis ohne einen ſolchen, unmittelbaren Kontakt. Sie ſtellt, bildlich geſprochen, eine Art Erkenntnis aus der Ferne dar. Sie iſt weſentlich eine Sympathie, und iſt als ſolche nur dadurch möglich, daß das Leben ſelbſt ein ſympathiſches Ganzes iſt. Die mannigfachen Lebenserſcheinungen ſtammen alle aus dem urſprünglichen Lebensimpuls und bewahren etwas von dieſem in ſich. Ein Inſtinkt iſt ſozuſagen eine für einen Augenblick wach werdende Erinnerung an beſtimmte Tendenzen der anderen Weſen, welche auf jenen Augenblick zurückgreift, in dem noch alle Tendenzen im Keimzuſtand in einem einheitlichen Ganzen enthalten waren. Dank dieſer urſprünglichen Verſchmelzung können die auf einzelne Individuen verteilten Tendenzen unbewußt eine Kenntnis von anderen Tendenzen in ſich bergen. Wenn dieſe unbewußten Kenntniſſe in Funktion treten, ſo hat man es mit »Inſtinkten« zu tun. In dieſem Sinne iſt der Inſtinkt eine Sympathie der Lebeweſen mit anderen Lebeweſen und überhaupt mit den Lebenstendenzen. Er könnte uns ſomit die tiefſten Geheimniſſe des Lebens aufdecken. Der Inſtinkt iſt aber im weſentlichen unbewußt und immer nur auf Einzelfälle, die für die Handlung wichtig ſind, beſchränkt und er bleibt an ſie gebunden. Nur dann würde er uns eine wirkliche Erkenntnis vom Leben geben, wenn wir ihn aus ſeinem Schlummer wecken, ſeine Erkenntnis bewußt machen und ihn von der engen Handlungsgebundenheit befreien könnten. Da aber der entwickelte Intellekt in ſich Mittel zur Befreiung von der praktiſchen Gebundenheit hat, ſo kann ein Weſen, das vornehmlich intellektuell, aber auch bis zu einem gewiſſen Grade inſtinktiv iſt (wie dies bei Menſchen der Fall iſt), nicht bloß die Befreiung des Intellektes, ſondern daraufhin auch die Befreiung des Inſtinktes zuſtande bringen. Und nicht nur dies. Es kann dem Inſtinkte etwas von dem Licht des intellektuellen Bewußtſeins verleihen, mit anderen Worten ihn »bewußt« machen und auf dieſe Weiſe einen unintereſſierten und bewußten Inſtinkt: eine allſeitige Sympathie vom Leben erreichen.

Erinnert man ſich hier, daß die Intuition eine unintereſſierte, ins Werden ſelbſt ſich verſetzende Sympathie iſt, die aber nur für flüchtige Augenblicke wachgemacht werden kann, ſo kommt man zu

Digitized by Google

dem Resultate, daß die Intuition ein befreiter und bewußt gemachter Instinkt ist.[1]) Ist es so, dann wird noch von einer anderen Seite verständlich, weswegen die Intuition eine Erkenntnis des Lebens par excellence ist. Zugleich wird es klar, daß die Intuition nur durch Erhöhung der Spannung unseres Bewußtseins zu erreichen ist. Denn durch diese Erhöhung versetzen wir uns, soweit es geht, in den gesamten Strom des Lebens, ergreifen alle seine Tendenzen und somit vor allem die, die in uns im Keime vorhanden sind: den zur Intuition erhobenen und befreiten Instinkt. Andererseits verstehen wir jetzt besser die Art und Möglichkeit des Zusammenfallens mit dem Gegenstande, das sich in der Intuition vollzieht. Vermöge ihrer instinktiven Natur nämlich ist die Intuition eine Art der »unmittelbaren« Erkenntnis »aus der Ferne« (wenn man es so paradox ausdrücken darf!). Sie ist im echten Sinne Sympathie mit allem Lebendigen. Sie ist das in allen seinen Tendenzen und Gestaltungen sich selbst erfassende Leben. – Endlich wird durch diese Auffassung der Intuition klargemacht, weswegen die Intuitionen immer flüchtig und unklar sind. Ihre instinktive Natur ist daran schuld. Wird auch der zur Intuition erhobene Instinkt sich seiner selbst bewußt, so besitzt er doch kein eigenes, sondern nur ein erborgtes Licht. Außerdem sind wir vor allem intellektuelle Wesen. Nur indem wir uns selbst bezwingen und uns in Tendenzen versetzen, die – bildlich gesprochen – nur unsere Erinnerung an unsere Abstammung von dem Gesamtimpulse des Lebens darstellen und in unvergleichlich schwächerem Grade in uns vertreten sind, erlangen wir für einen Augenblick die Intuition. Der Intellekt, der in unserer Natur stärker ist, ergreift jedoch bald das Wort. Wir gehen von der Intuition zu ihm zurück. Aber auch das, was wir in der Intuition Erfassen, kann an Klarheit und Strenge mit dem durch den Intellekt erfaßten nicht verglichen werden. Der Intellekt bleibt der leuchtende Kern, um welchen herum der Instinkt, auch zur Intuition emporgehoben, nur einen vagen Nebel ausmacht. Dabei scheint uns, eben weil wir vor allem intellektuelle Wesen sind, nur das klar und deutlich zu sein; was an sich den Stempel des Intellektes trägt.[2]) Bleibt demnach die »Erkenntnis« im strengen wissenschaft-

1) »Mais c'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment«. Evol. Créatr. S. 192.

2) Sans doute, cette philosophie n'obtiendra jamais de son objet une connaissance comparable à celle que la science a du sien. L'intelligence

Digitized by Google

lichen Sinne dem Intellekt vorbehalten, ſo ſetzt uns doch die Intuition inſtand, das zu ergreifen, was die Gegebenheiten des Intellektes bei ſeiner Erkenntnis des Lebens an ſich Überſpanntes und Inadäquates haben, und liefert uns die Mittel dazu, dieſe Gegebenheiten zu ergänzen.[1]) So könnte man von einer negativen und einer poſitiven Leiſtung der Intuition ſprechen. Als eine Vorahnung ihrer Gegebenheiten nur benutzt ſie zuerſt den Mechanismus des Intellektes ſelbſt, um zu zeigen, daß die intellektuellen Kategorien hier ihre ſtrenge Anwendung nicht finden. Ihre poſitive und eigene Leiſtung beruht indeſſen darauf, daß ſie durch den ſympathiſchen Kontakt zwiſchen uns und anderen Lebeweſen, durch eine Erweiterung unſeres Bewußtſeins uns in das eigene Reich des Lebens führt und auf dieſe Weiſe uns wenigſtens in der Geſtalt eines vagen Gefühls das zeigt, was an Stelle der intellektuellen Schemata geſetzt werden muß.[2]) Dadurch tranſzendiert ſie den Intellekt, ſo ſehr ſie auch ohne ſeine Hilfe im Zuſtande des unbewußten und gebundenen Inſtinktes geblieben wäre.[3])

Die Intuition (im engeren Sinne) erſchließt uns den Zugang zu einer ganzen Domäne des Seins: zu dem Leben, und beanſprucht, es allein erkennen zu können. Dadurch wird die Sphäre der Tätigkeit des Intellektes beträchtlich eingeſchränkt. Aber durch dieſe Beſchränkung verliert der Intellekt im Grunde gar nichts. Denn die Unrechtmäßigkeit ſeines Anſpruches, auch das Leben zu erkennen, rächt ſich in der Weiſe, daß er durch die Relativität ſeiner Erkenntnis in der Sphäre des Lebens zu allgemein ſkeptiſcher Stellung gelangt. Sowie aber die Intuition dem Intellekte durch ihre negative Leiſtung zur Erkenntnis ſeiner Handlungsrelativität und durch ihre poſitive Leiſtung (die Geneſe des Intellektes) zur Erkenntnis ſeiner approxi-

---

reste le noyau lumineux autour du quel l'instinct, même élargie et épuré en intuition, ne forme qu'une nébulosité vague. Evol. Créatr. S. 192.

1) Mais, à défaut de la connaissance proprement dite, réservée à la pure intelligence, l'intuition pourra nous faire saisir ce que les données de l'intelligence ont ici d'insuffisant et nous laisser entrevoir le moyen de les compléter. Evol. Créatr. S. 192 und 193.

2) D'un côte, en effet, elle utilisera le mécanisme même de l'intelligence à montrer comment les cadres intellectuels ne trouvent plus ici leur exacte application, et, d'autre part, par son travail propre, elle nous suggérera tout au moins le sentiment vague de ce qu'il faut mettre à la place des cadres intellectuels. Evol. Créatr. S. 193.

3) Sans l'intelligence, elle serait restée, sous forme d'instinct, rivée à l'objet spécial qui l'intéresse pratiquement, et extériorisée par lui en mouvements de locomotion. Evol. Créatr. S. 193.

Digitized by Google

mativen Objektivität in der Sphäre der Materie verhilft, bekommt der Intellekt seine ihm gebührenden Rechte wieder und erlangt zugleich die letzte Begründung der Möglichkeit seiner Erkenntnis.

Auf Grund der Natur der Intuition und des Intellektes kann man den Grundgedanken der intuitiven Philosophie (so wie sie in »L'Evolution créatrice« vorliegt) folgermaßen fassen: Die Philosophie will eine absolute Erkenntnis von der Gesamtheit des Seins erreichen. Diese umfaßt zwei grundverschiedene Seinssphären: das Leben, oder die werdende Realität, und die tote Materie, oder entwerdende Realität. Der Intellekt als bloß eine Tendenz aus der ganzen Mannigfaltigkeit von Entwicklungstendenzen und als eine Tendenz, die, selbst ein Entwerden, der entwerdenden Realität angepaßt ist, kann die Erkenntnis von der Gesamtheit des Seins nicht geben. Dies kann nur ein Insichaufnehmen von allen Tendenzen des Seins, eine Heranziehung und gegenseitige Ergänzung aller Erkenntnisvermögen leisten; d. h. eine das All umfassende Metaphysik muß sich der Intuition und des Intellektes bedienen.

Wie sich die beiden Erkenntnisvermögen ergänzen, ist schon, was die Hauptpunkte betrifft, gesagt worden. Hier wäre noch hervorzuheben, daß trotz der dominierenden Stellung und Bedeutung der Intuition in der intuitiven Philosophie der Intellekt noch in dem Sinne das ihm gebührende Recht beibehält, daß die Dialektik, als eine der wichtigsten seiner Funktionen, die Resultate der intuitiven Erkenntnis durch ihre Mittel prüft und dadurch das negative Kriterium der Wahrheit gewährleistet. Wir lesen darüber ausdrücklich in »L'Evolution créatrice«: »La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes; mais elle ne fait, bien souvent, que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse . . . . . la dialectique est ce qui assure l'accord de notre pensée avec elle-même«.[1]) Doch, wie gesagt, ist es nur das negative Kriterium der Wahrheit. Dialektisch richtig kann auch ein grundfalsches System sein. Eine neue wirkliche Erkenntnis kann uns nur die Intuition geben. Und eine wirklich intuitive Philosophie ist dazu allein befähigt, nicht bloß die Übereinstimmung des Philosophen mit sich selbst, sondern auch aller Philosophen untereinander zu gewährleisten. Es gibt nur eine Wahrheit, und erreicht man die intuitive Gegebenheit der Realität, so erreicht man eo ipso die Wahrheit. Die intuitive Philosophie erstrebt es also und kann die Philosophie

1) Evol. Créatr. S. 259.

Digitized by Google

ſein. Es iſt allerdings ein Ziel. Man ſoll nicht denken, daß ſie mit einem Schlage von einem Manne geſchaffen iſt und geſchaffen werden kann. Eben durch ihren Rückgang auf die Intuition, auf immer mehr unmittelbare und adäquate Erfaſſung der Realität, durch den Hinweis darauf, daß eine Intuition eine Anſtrengung bedeutet, die zu ſteigern iſt und eine ſtets noch innigere Verſchmelzung mit der Realität zuläßt und fordert – eben dadurch erweiſt die intuitive Philoſophie, daß ſie ſich der Schwere ihrer Aufgabe voll bewußt iſt. Das, was ſie behauptet, iſt die Möglichkeit der Löſung dieſer Aufgabe.

Es bleibt allerdings noch die methodiſche Schwierigkeit des ſprachlichen Ausdrucks der intuitiven Gegebenheit zu beſeitigen. Die Gegebenheiten der Intuition können allem Bisherigen nach durch die intellektuelle Sprache nicht wiedergegeben werden. Indeſſen gibt es ohne ſprachliche Faſſung keine Wiſſenſchaft als eine ſoziale Erſcheinung. Andererſeits hat nur der Intellekt eine Sprache. – Dieſe Schwierigkeit wäre wirklich nicht zu überwinden, wenn die ſprachliche Faſſung bzw. die Begriffe in der Philoſophie eine ſolche Rolle ſpielen würden, daß die Philoſophie auf ein adäquates Ausdrücken und auf begriffliche Formulierung nicht verzichten könnte. In allen poſitiven Wiſſenſchaften, die notwendig mit Symbolen und Begriffen operieren, iſt dies unmöglich. Die Philoſophie indeſſen beruht vor allem auf dem intuitiven Schauen (»spéculer c'est-à-dire voir«) und hat ſomit dort, wo ihre weſentliche Arbeit liegt, den Gegenſtand ihrer Unterſuchung ſelbſt gegeben. In dieſer Arbeit braucht ſie keine Symbole und Begriffe zu haben. Die letzteren haben für ſie nur eine Hilfsbedeutung; ſie ſollen keine Ergebniſſe ihrer Arbeit in ſich enthalten, ſondern nur als beſtimmte Hilfsmittel dienen: in den Philoſophen, die die intuitive Gegebenheit noch nicht erreicht haben, die Intuition zu erwecken. Deswegen bedient ſich die intuitive Philoſophie nicht der ſtrengen und abſtrakten Begriffe, ſondern operiert immer mit Vergleichen, Bildern uſw. Ein Bild iſt aber ebenſo unfähig, die Intuition zu erſetzen, wie ein abſtrakter Begriff. Es hat nur den Vorzug der Anſchaulichkeit, mittels welcher es den Philoſophen in die Einſtellung des Sehens verſetzt. Das Bild darf aber keine Macht über den Philoſophen ausüben; deswegen müſſen möglichſt viele und aus verſchiedenen Gebieten genommene Bilder als Mittel zur Anregung der Intuition dienen. Sie müſſen in ſich etwas von der wiederzugebenden Realität enthalten und ſo gewählt werden, daß ſie, gegeneinander kämpfend, dem Philoſophen von ihrer Mannigfaltigkeit zu der einfachen Intuition überzugehen erlauben, in der ſich alle in den Bildern zerſtreuten Charaktere zur Einheit der Re-

Digitized by Google

alität verſchmelzen. In dem Sinne können ſie einen Ausgangspunkt der philoſophiſchen Arbeit bilden, der aber ſofort verlaſſen und durch intuitives Schauen erſetzt werden muß. Wenn die Philoſophie aber auch Begriffe bildet, ſo können dieſe nur auf Grund der Intuition gebildet werden und dürfen nur ſozuſagen in flüſſigem Zuſtand gehandhabt werden, immer bereit, ſich zu ändern und unter dem Einfluſſe der Intuition ſich aufs neue zu geſtalten. Starre, fertige Begriffe müſſen aus der eigenen Stätte philoſophiſcher Arbeit verbannt werden. Natürlich betrifft das alle die Fälle, wo es ſich um die Wiedergabe lebendiger Intuition handelt. Sonſt kann ſich die Philoſophie der Begriffe bedienen, aber nur dann, wenn ſie ſchon intuitive Gegebenheit erreicht hat.

II. Teil.

VERSUCH EINER KRITIK DER BERGSONSCHEN ERKENNTNISTHEORIE.

Einleitung.

Wir haben verſucht, die erkenntnistheoretiſche Stellung Bergſons einheitlich darzuſtellen, ſoweit das auf Grund des vorhandenen Materials möglich war. Bei der naheliegenden Gefahr einer umdeutenden Interpretation der Bergſonſchen Behauptungen war es dabei unvermeidlich, bis zu einem gewiſſen Grade auf der Oberfläche der Probleme zu bleiben und in dieſer Schicht der Unterſuchung unſere Darſtellung zu halten, die uns durch die Schriften Bergſons vorgezeichnet iſt.[1]) Man kann aber – wie es uns ſcheint – viel tiefer in die Probleme eindringen, und da erſt nicht nur das ſehen, was gegen Bergſon ſpricht, ſondern auch manche Argumente *für* ſeine Stellung gewinnen und den tieferen Sinn ſeiner Behauptungen erfaſſen. Man kann das zur völligen Klarheit bringen, was Bergſon zwar ahnt, was er jedoch nur ſelten rein herauszuſtellen vermag und in der Mehrheit der Fälle ſogar weſentlich

1) Das ſoll natürlich kein Vorwurf gegen Bergſon ſein. Es iſt unmöglich, in einem literariſchen Werke alle Probleme mit derſelben Genauigkeit und Ausführlichkeit zu beſprechen. Außerdem hat Bergſon eigentlich kein rein erkenntnistheoretiſches Werk geſchrieben. Die erkenntnistheoretiſchen Betrachtungen dienen bei ihm vorwiegend zur Begründung ſeiner metaphyſiſchen Behauptungen. Deswegen müſſen ſie natürlicherweiſe ſich an die Hauptziele des Werkes anpaſſen. Andererſeits glauben wir aber doch, daß man in vielen Punkten weiter gehen muß als Bergſon.

Digitized by Google

umdeutet. Es gilt ſomit, zu den u. E. wirklichen Sachlagen vorzudringen und ſie adäquater zu erfaſſen, als es Bergſon gelingt. Natürlich haben wir hier nicht die Abſicht, unſere Löſungen der Probleme zu geben. Wir wollen nur ſo weit poſitiv vorgehen, wie das zur reinen Stellung der Probleme nötig iſt. Dabei werden wir uns nur auf die Beſprechung einzelner, für uns beſonders wichtiger Probleme beſchränken. Um aber zum Aufweis der unmittelbaren Gegebenheiten zu gelangen und ihnen voll gerecht zu werden, müſſen wir zunächſt manche Schwierigkeiten aus dem Wege räumen, welche ſich aus der Bergſonſchen Stellung ergeben und jede philoſophiſche Arbeit unmöglich machen. Und hier ſteht uns keine andere Verfahrungsweiſe zur Verfügung, als eine vorwiegend »immanente«, logiſche Diskuſſion.

Wir ſtimmen Bergſon ganz zu, daß die Dialektik wirklich poſitive Erkenntniſſe nicht zu leiſten vermag, und daß nur ein unmittelbares Gegebenhaben der Gegenſtände ſelbſt die Erkenntnis von ihnen geben kann und muß. Das Recht und die begründende Rolle der unmittelbaren Gegebenheit für die Erkenntnis darf nicht geleugnet werden. Wir erkennen m. a. W. das Poſtulat der intuitiven Philoſophie vollkommen an, überall neue Erkenntniſſe durch unmittelbare Gegebenheit zu gewinnen und das in der Intuition Gegebene für das abſolut Erkannte zu betrachten. Es iſt für uns bloß fraglich, ob die Bergſonſche Philoſophie ihrem Grundſatze wirklich treu bleibt, und ob ſie den Sinn einer unmittelbaren Gegebenheit (des Gegebenen in der Intuition) richtig herausſtellt. Aber andererſeits ſtimmen wir Bergſon vollkommen zu, daß die logiſche (Bergſon ſagt »dialektiſche«) Diskuſſion das negative Inſtrument der Entſcheidung über die Wahrheit eines Syſtems ergeben kann und muß. Laſſen ſich in einem Syſtem von Behauptungen Widerſprüche nachweiſen, ſo iſt es das beſte Kriterium dafür, daß manche von den darin enthaltenen vermeintlichen Intuitionen in Wirklichkeit keine Intuitionen waren, und daß man zum unmittelbaren Schauen zurückkehren muß, um die begangenen Fehler zu beſeitigen. Ein in ſich widerſpruchsvolles Syſtem kann nicht wahr ſein und ſchließt, vermöge des ſelbſt intuitiv erſchaubaren Zuſammenhanges zwiſchen Intuition und der logiſchen Sphäre, eine intuitive Einlöſung des widerſpruchsvoll Gedachten aus. Es iſt freilich eine Frage, ob Bergſon von ſeinem Standpunkte aus konſequent verfährt, wenn er der »Dialektik« das Recht des negativen Kriteriums der Wahrheit zuerkennt. Wir können aber jedenfalls die logiſche, immanente Diskuſſion als ein Inſtrument der Unterſuchung verwenden, ſobald

Digitized by Google

er dieſes Recht ausdrücklich anerkennt und ſelbſt dieſes Mittel in umfangreichem Maße benutzt. Die immanente Diskuſſion wird uns aber nur dazu dienen, die Unhaltbarkeit der Bergſonſchen Lehre in ihrer jetzigen Geſtalt aufzuweiſen, und auf dieſem Wege zu manchen Prinzipien und methodiſchen Einſichten zu gelangen, welche uns als Wegweiſer der weiteren Arbeit dienen werden. Unſere »Kritik« zerfällt ſomit in zwei Abſchnitte: 1. in die immanente Kritik und die Herausſtellung der Prinzipien der weiteren Forſchung, und 2. in den poſitiven Aufweis der unmittelbaren Gegebenheiten im Hinblick auf eine richtige Formulierung der wichtigſten, von Bergſon geahnten Probleme.

I. Abſchnitt.

KRITISCHE VORARBEITEN.

I. Kapitel.

Die Kategorien und das Weſen.

Eine der Haupttendenzen der Bergſonſchen Theorie des Intellektes liegt in dem Beweiſe, daß das, was Kant Anſchauungsformen und Kategorien nannte und als notwendige Formen der menſchlichen Erkenntnis betrachtete, ſich als eine gewiſſe ſubjektive Umformung der wahren Anſicht der Realität herausſtellt, die auf die Handlung relativ iſt. In der Realität ſind dieſe Formen entweder überhaupt nicht (wie im Bewußtſein in der reinen Dauer), oder nur approximativ (wie in der Materie) vorhanden. Nur weil die tägliche Erkenntnis weſentlich handlungsrelativ iſt, werden ſie in den Aſpekt der Realität hineingetragen und trüben dadurch ihr wahres Bild, das in der philoſophiſchen Erkenntnis zu erreichen iſt. Da zugleich bei Bergſon – wie auch bei Kant – die gegenſtändlichen Kategorien, die in der unmittelbaren Erkenntnis auftreten, ihr Gegenſtück in den im ſpezifiſchen Sinne logiſchen Kategorien haben, und da nach Bergſon die letzten nur ſozuſagen eine Spiegelung der Formen der »unmittelbaren«, praktiſchen Erkenntnis im abſtrakten Denken darſtellen, ſo ſind auch die logiſchen Kategorien handlungsrelativ und bilden ein Syſtem von Schemata, das, auf die Realität angewendet, dieſe im beträchtlichen Grade umformt. Als handlungsrelativ können und ſollen die Schemata (»Kategorien«) aus der philoſophiſchen Erkenntnis beſeitigt werden.

Wir wollen hier in einer immanenten Diskuſſion herausſtellen, ob der Bergſonſche Verſuch der Relativierung der Kategorien durchführbar iſt. Im weſentlichen beruht unſer Gedankengang auf dem

Digitized by Google

Nachweis einer jede ſkeptiſch-relativiſtiſche Theorie charakteriſierenden petitio principii.[1]) Sie beſteht darin, daß zum Zwecke des Beweiſes einer Behauptung eben das vorausgeſetzt wird, was dieſe Behauptung leugnet. Unſere Beweisführung wird ſich dabei auf die ganz in den Intentionen Bergſons liegende Vorausſetzung ſtützen, daß es ſich bei dem Verſuche der Relativierung der Kategorien wirklich um »Kategorien« handelt. Was verſtehen wir aber unter »Kategorie«? Wir ſind natürlich weit davon entfernt, die Kategorien im Kantiſchen Sinne als notwendige Formen der menſchlichen Erkenntnis zu betrachten. Eine ſolche Theorie, wie die Kantiſche, liegt (abgeſehen davon, ob ſie falſch oder wahr iſt) in einer höheren, für jetzt noch nicht in Betracht kommenden Stufe ſyſtematiſcher Bearbeitung der Probleme. Die Annahme ihrer Reſultate im gegenwärtigen Moment der Unterſuchung würde im Grunde einer petitio principii gleichen. Es ſoll zunächſt nur der Ausgangspunkt zu einer Theorie über das Weſen der Kategorien gefunden werden; es gilt auszumachen, was unter »Kategorie« verſtanden werden kann, wenn man noch *vor* jeder Erkenntnis-*Theorie* ſteht. Die Theorie ſelbſt hätte erſt zu entſcheiden, inwiefern eine ſolche »Kategorie« in der Realität verkörpert iſt und welche Abhängigkeitsbeziehungen zwiſchen ihr und dem Erkenntnisſubjekte beſtehen. In der *vor*-philoſophiſchen Erkenntnis haben wir manche beſtimmt gearteten Gegenſtände vor uns und wir wollen den Geltungswert dieſer Erkenntnis unterſuchen, d. h. wir wollen wiſſen, ob die in dieſer vor-philoſophiſchen Erkenntnis vermeinten Gegenſtände wirklich ſolche und formal ſo gebaute ſind, wie ſie in dieſer Erkenntnis vermeint ſind. Wenn es ſich ſpeziell um die »Kategorie« handelt, ſo achten wir zunächſt darauf, daß die Gegenſtände der betreffenden vor-philoſophiſchen Erkenntnis als formal beſtimmt aufgebaute Einheiten auftreten. Unſer erſter Schritt muß alſo ſein, uns klar zum Bewußtſein zu bringen, worin dieſer formale Aufbau der Gegenſtände beſteht. Es zeigt ſich, daß in ihm ein Syſtem von einfachen formalen Strukturen aufzudecken iſt, die wir in einem vorläufigen Sinne »Kategorien« nennen. Erſt wenn wir ſchon wiſſen, welche Strukturen es ſind, was zu ihrem *Sinn* gehört, können wir den weiteren Schritt machen und unterſuchen, ob ſie den Gegenſtänden »in Wirklichkeit« einwohnen (ihnen immanent ſind), oder ob ſie nur in dieſe Gegenſtände durch das Subjekt der betreffenden Erkenntnis hineingelegt werden, d. h. ob ſie auf dieſe Erkenntnis, oder auf ſonſt

1) Vgl. die entſprechenden Ausführungen E. Huſſerls in den »Logiſchen Unterſuchungen«, I. Bd., S. 110ff.

Digitized by Google

etwas relativ sind. Sollte es sich herausstellen, daß die formalen Strukturen den betreffenden Gegenständen wirklich einwohnen und ihnen einwohnen müssen, wenn diese überhaupt existieren sollen, so nennen wir diese Strukturen in einem endgültigen Sinne »Kategorien« der betreffenden Gegenstände. Dabei ist es von vornherein möglich, daß es unter diesen Strukturen manche gibt, die nicht nur speziell für die untersuchte Gegenstandsart, sondern überhaupt für jeden Gegenstand als solchen – im weitesten Sinne des leeren Etwas – absolut notwendig sind. Diese Strukturen nennen wir – falls eine diesbezügliche Untersuchung ihre Existenz aufweisen sollte – analytisch-formale Kategorien des Gegenstandes überhaupt, und die entsprechende Lehre von ihnen die analytisch-formale Ontologie im weitesten Sinne des Wortes.[1]) Sollte aber die Relativierung der fraglichen Strukturen gelingen, so müssen bei der Durchführung des Beweises ihrer Relativität folgende notwendige Bedingungen erfüllt werden:

1. müssen die Gegenstände, die sozusagen an die Stelle der mit den relativen Strukturen behafteten gesetzt werden, und die in der betreffenden vor-philosophischen Erkenntnis »eigentlich« vermeint, aber aus irgendwelchen Motiven eben umgeformt werden, selbst von diesen Strukturen vollkommen frei sein;

2. muß eine Erkenntnis von eben diesen Gegenständen existieren, die sie rein, ohne diese Strukturen, zu geben imstande ist;

3. muß es möglich sein, die zu relativierenden Strukturen selbst, die doch auch Gegenständlichkeiten im weitesten Sinne des Wortes sind, so zu erkennen, daß sie in dieser Erkenntnis nicht in irgendwelche, ihnen wesensfremde Strukturen (Formungen) gefaßt werden. Wenn also die untersuchten, zu relativierenden Strukturen derart sein sollten, daß sie jeden möglichen Gegenstand umformen würden, so müßten trotzdem sie selbst in einer von ihnen selbst freien Erkenntnis erkannt werden (wodurch die Allgemeinheit des Ausdrucks »jeder mögliche Gegenstand« wesentlich eingeschränkt werden müßte).

4. In diesem Falle müßte aber auch die Erkenntnis, die es bewirkt, daß ihre Gegenständlichkeiten die betrachteten Strukturen annehmen, selbst, als eine Gegenständlichkeit für sich, von diesen Strukturen frei sein.

5. Endlich müßten dann auch alle Elemente, die dabei mitspielen, daß es zum Vorhandensein solcherlei Strukturen kommt, wie auch

1) Vgl. dazu: E. Husserl, Logische Untersuchungen, II. Bd., III. Unters., und Ideen zur reinen Phänomenologie, I. Buch, I. Abschnitt.

Digitized by Google

allgemein geſagt, der Prozeß ſelbſt, in dem ſie »zuſtandekommen«, von dieſen Strukturen frei ſein. Korrelativ müßte es eine Erkenntnis geben, welche alle die Gegenſtändlichkeiten rein, d. h. ohne die Verunreinigung durch die relativen Strukturen, zu erfaſſen erlaubt.

Das gilt für *jeden* Verſuch der Relativierung der zunächſt als »Kategorien« hingeſtellten formalen Strukturen der Gegenſtände. Daraus ergibt ſich aber, daß die analytiſch-formalen Kategorien in *unſerem* Sinne überhaupt nicht relativiert werden können, weil jeder Verſuch der Relativierung ſich in einem unvermeidlichen Zirkel bewegen müßte. Die analytiſch-formalen Kategorien wären nur aufzuweiſen, aufzuklären, zu erſchauen. Andererſeits müßten ſowohl ſie, wie auch die Kategorien beſtimmter Gegenſtandsgebiete, von jederlei relativen Strukturen ſtreng unterſchieden werden. Falls aber irgendeine philoſophiſche Theorie es unterlaſſen würde, dieſe Scheidung zu machen, und zugleich die Relativität der »Kategorien« behaupten würde, ſo müßte ſie de facto zwecks der Durchführung der Relativierung der »Kategorien« ſie ſelbſt als abſolut exiſtierende vorausſetzen. Eine ſolche Theorie würde alſo in dem oben genannten, Huſſerliſchen Sinne ſkeptiſch-relativiſtiſch ſein. Eine Theorie der Relativität der analytiſch-formalen Kategorien iſt, wie geſagt, überhaupt abſurd und iſt »en bloc« zu verwerfen. Eine Theorie aber, die die eben bezeichnete Vermengung begeht und dadurch abſurd wird, iſt nur auf dieſem Wege zu berichtigen, daß man die unterlaſſene Scheidung wiederherſtellt und dieſer Theorie ihr eigenes Arbeitsgebiet zuweiſt.

Nach dieſen prinzipiellen und rein formalen Betrachtungen wollen wir jetzt zu Bergſon zurückkehren und unterſuchen, ob ſeine Relativierung der Kategorien nicht gerade deswegen zu unlösbaren Schwierigkeiten führt, weil ſie die eben herausgeſtellten Bedingungen nicht erfüllt.

Wie ſchon oben bemerkt wurde, identifiziert Bergſon die gegenſtändlichen, bzw. logiſchen Kategorien mit den Schemata der Handlung. Die Anwendung des ganzen Syſtems dieſer Schemata auf die Realität macht das Weſen des »kinematographiſchen Mechanismus des Intellektes« aus. In der Realität — wir ſchränken uns hier zunächſt auf die Materie ein — gibt es, ſtreng genommen, dieſe Schemata nicht. Sie werden nur tatſächlich in der vor-philoſophiſchen Erkenntnis in ſie hineingetragen, ſo daß die Gegenſtändlichkeiten dieſer praktiſchen Erkenntnis die Schemata als ihre eigene Struktur zu haben ſcheinen. Einerſeits weiſt aber die unmittelbare Gegebenheit der Materie, andererſeits weiſen beſtimmte Beziehungen zwiſchen

Digitized by Google

der praktiſchen Erkenntnis (der konkreten äußeren Wahrnehmung) und der Handlung nach Bergſon darauf hin, daß die Schemata (die »Kategorien«) handlungsrelativ und der Materie als ſolchen ſtreng geſprochen fremd ſind. Wir müſſen alſo vor allem fragen, wie Bergſon die Materie beſtimmt, und ob dieſe Beſtimmung tatſächlich derart iſt, daß ſie das Vorhandenſein der Schemata, bzw. der Kategorien, in der Materie, wie ſie in Wirklichkeit iſt, ausſchließt.

Nach Bergſon iſt die Realität — wie wir wiſſen — ein unendlich mannigfacher Strom des Werdens, evtl. der Veränderung. In dieſem Strome ſcheiden ſich ſozuſagen zwei Strömungen ab: die Materie und der Geiſt (Bewußtſein). Beide ſind heterogene Kontinua von Veränderungen. Die Veränderungen des materiellen Geſchehens unterſcheiden ſich von denen, die die Natur des Bewußtſeins ausmachen, dadurch, daß ſie ein notwendig determiniertes Syſtem von ſich wiederholenden Veränderungen bilden, wogegen im Bewußtſein jede notwendige Determinierung und jede Wiederholung ausgeſchloſſen iſt. Wir fragen: Was muß betreffs der Struktur einer Realität vorausgeſetzt werden, die in ſich wiederholenden und ſtreng determinierten Veränderungen beſtehen ſoll. Unſere Antwort lautet: Damit eine ſolche Realität »möglich« ſein kann, muß es in ihr eine Struktur geben, der zufolge ein Ausſchnitt des Veränderungs-kontinuums eine Veränderung, eine in ſich abgeſchloſſene Einheit ausmacht. Gäbe es keine abgeſchloſſenen Einheiten in dem Veränderungsfluſſe, ſo könnte keine Wiederholung ſtattfinden, denn Wiederholung als ſolche ſetzt eine Mehrheit von in ſich abgeſchloſſenen Einheiten voraus. Noch mehr! Dieſe Einheiten müſſen in ſich etwas Gleiches haben, denn was würde ſich im entgegengeſetzten Falle »wiederholen«? Oder korrelativ geſprochen, woran würde man ſonſt erkennen, daß eine Wiederholung vorhanden iſt? D. h. aber: Nicht bloß kategorial muß eine beſtimmte Form da ſein, die in jeder dieſer Einheiten verkörpert und überall gleich ſein ſoll (eben die Form »eine in ſich abgeſchloſſene Einheit«), ſondern auch die materiale Ausfüllung dieſer Form muß überall — in jeder ſich wiederholenden Veränderung — gleich ſein. Was heißt das aber anders als, daß die ſich wiederholenden Veränderungen eine beſtimmte »Qualität«, eine »Eigenſchaft« haben, vermöge welcher ſie einander gleichen. Das bedeutet aber vor allem, daß — kategorial geſprochen — neben der Form (Kategorie) »abgeſchloſſene Einheit« (»abgeſchloſſenes Ganzes«, »Subſtanz«), auch die Kategorie »Qualität« nicht bloß einen vernünftigen Sinn haben, ſondern in der Materie irgendwie verkörpert ſein muß. Was iſt aber die

Digitized by Google

»abgeſchloſſene Einheit« und die »Qualität« nach Bergſon anderes, als ein Schema der Handlung?

Nach der Bergſonſchen Beſtimmung der Materie müſſen alſo die Schemata der Handlung (bzw. die »Kategorien«) in der Materie ſelbſt verkörpert ſein. Wie können ſie aber dann auf eine beſtimmt geartete (auf die »praktiſche«) Erkenntnis relativ ſein und als etwas der Materie Fremdes betrachtet werden? Entweder alſo wohnen ſie der Materie wirklich nicht ein und es beſteht wenigſtens in dieſem Punkte keine Schwierigkeit ſie zu relativieren, dann aber kann die Bergſonſche Beſtimmung der Materie nicht gelten. Oder dieſe Beſtimmung gilt, dann wohnen die Schemata der Materie wirklich ein und ſind nicht zu relativieren. Oder endlich iſt die Vorausſetzung, unter welcher man zu dem eben angedeuteten Dilemma kommt, nicht richtig, die Vorausſetzung nämlich, daß die »Schemata der Handlung« und die «Kategorien«, welche die Bedingung der Möglichkeit der auf Bergſonſche Weiſe beſtimmten Materie ausmachen, identiſch ſind. In jedem dieſer drei Fälle iſt es nötig, bedeutſame Änderungen in den Bergſonſchen Anſichten durchzuführen. Und es bliebe uns nur übrig zu zeigen, für welche Eventualität wir uns zu entſcheiden haben.

Aber ehe wir dieſe Entſcheidung fällen werden, wird uns Bergſon einwenden, unſere ganze Betrachtung ſei eminent intellektualiſtiſch und es ſei deswegen kein Wunder, daß wir zu ſolchen Schwierigkeiten kommen. Der Intellekt verſteht eben nicht das Problem anders zu ſtellen als in der Form: Entweder ſei etwas kategorial geformt, oder es ſei es nicht. Die Mittelſtellung: »Etwas ſei weder ſtreng A noch Non-A, ſondern im gewiſſen Grade A und Non-A« – dieſe Mittelſtellung vermag der Intellekt nicht einzunehmen. Dieſe Mittelſtellung iſt aber – immer nach Bergſon – eine unmittelbare Gegebenheit der Intuition und muß als ſolche einfach hingenommen werden. Und es iſt die Grundbehauptung unſerer Geneſe der Materie – würde uns Bergſon weiter ſagen –, daß in der Materie die mit ihrer Verräumlichung zuſammengehenden Strukturen (das, was den abſtrakten Schemata der Handlung entſpricht) zum Teil realiſiert ſind – eben in demſelben Grade, in dem die Materie ſich dem homogenen Raume nähert. Und ſoweit die Schemata der Handlung in der Materie realiſiert ſind, laſſen ſie ſich nicht relativieren, ſoweit ſie aber über die Realiſierung vermöge ihrer Handlungsrelativität hinausgehen, ſind ſie relativ und entbehren das fundamentum in re.

Wir können hier vom prinzipiellen Standpunkt aus einwenden – und wir werden uns ſpäter mit dieſem Gedanken eingehend be-

Digitized by Google

ſchäftigen –, daß man ſich nicht eines Argumentes zum Zwecke des Beweiſes einer Theorie über den Intellekt bedienen kann, das ſelbſt dieſe Theorie, bzw. ein beſtimmtes, erſt zu beweiſendes Weſen des Intellektes vorausſetzt. Aber wenn auch der Bergſonſche Einwand in dieſer Hinſicht ſtichhaltig wäre, ſo kann er doch unſere Poſition nicht erſchüttern. Wir führen ihn ſogar gerade deswegen an, weil er unſere Diskuſſion auf prinzipiellere und allgemeinere Baſis zu ſtellen geſtattet. Es ſei denn, daß die Materie nur bis zu einem gewiſſen Grade die »Kategorien« in ſich verkörpert. Sie muß dann – übrigens im Einklang mit den letzten Beſtimmungen Bergſons – nicht als eine Veränderungs-kontinuität, in welcher Wiederholung vorhanden iſt und ſtrenge Ordnung herrſcht, beſtimmt werden, ſondern als eine Realität, die in einem Prozeß der allmählichen Annäherung an die Struktur der ſich wiederholenden und ſtreng determinierten Veränderungen ſich befindet. Und es beſteht dann – in bezug auf dieſen Punkt – kein weſentlicher Unterſchied zwiſchen Materie und Bewußtſein. Beide ſind dann – Bergſon gemäß – im ewigen Werden begriffene Realitäten, nur daß die Richtungen dieſes Werdens in beiden Fällen verſchieden ſind. Bewußtſein (bzw. das Urbewußtſein) iſt eine allmähliche Annäherung an immer größere Freiheit und Einfachheit, die Materie eine ſolche an Paſſivität und Räumlichkeit. Zwiſchen dieſen beiden Grenzen oszilliert die Realität in ihren mannigfachen Modis. Hier liegt das Reich der Dauer, begrenzt einerſeits durch die Ewigkeit der Gottheit und andererſeits durch die Augenblicklichkeit bzw. Dauerloſigkeit des reinen Raumes. Gelänge es uns alſo – dieſe metaphyſiſche Anſicht Bergſons vorausgeſetzt – zu zeigen, daß die »Kategorien« in jedem der beliebig ausgewählten Punkte des ganzen Continuums der Dauerrhythmen zwiſchen der Ewigkeit und dem reinen Raume in der Realität verkörpert werden müſſen, ſo kämen wir wiederum – nur jetzt in voller Allgemeinheit – zu den oben angedeuteten drei Möglichkeiten, aus welchen wir eine zu wählen hätten.

Das Problem lautet alſo jetzt: Vorausgeſetzt, die Schemata der Handlung ſind als zu relativierende »Kategorien« zu betrachten (Bergſon behauptet auch ganz allgemein, »jede Form iſt eine handlungsrelative, ſtatiſche Anſicht«), iſt dann irgendeine in irgendeinem Dauerrhythmus begriffene Realität von dieſen Kategorien frei oder nicht?

Als dieſen Spezialfall greifen wir unſer Bewußtſein in der reinen Dauer heraus. Wir nehmen an, daß wir eine reine Intuition (im engeren Sinne) vollziehen und ſomit den wirklichen Fluß des Bewußtſeins unmittelbar erfaſſen. Es gibt hier nach Bergſon keine

Digitized by Google

Schemata, der ſtatiſche Aſpekt iſt vollkommen beſeitigt. Nach der Bergſonſchen Identifizierung der Kategorien mit den Schemata gibt es hier alſo keine Formen, keine Qualitäten, keine Zuſtände, es gibt überhaupt nichts, was konſtant da wäre. Alles iſt im Fluſſe, oder beſſer, es gibt hier nur ein unaufhörliches Fließen, ein Continuum von immer neuen Färbungen. Doch nein, es gibt nicht einmal ein Fließen, denn das Fließen würde etwas ſein, was konſtant da wäre, und das darf beim abſoluten Erfaſſen des Bewußtſeins in der reinen Dauer nicht ſein. Es iſt ein heterogenes, immer ſich änderndes Fließen. Aber auch das iſt nicht wahr, denn es gibt hier keine Scheidung zwiſchen dem Fließen und den immer wechſelnden »Inhalten« des Bewußtſeins-Stromes, ſondern alles iſt verſchmolzen. Nein, dies geht auch nicht. Jetzt würde dies »verſchmolzen« die Konſtante ſein, die wir vermeiden wollen. Und es würde dabei bleiben, wenn wir ſagen würden, es gebe ein kontinuierliches Werden, Hervorſpringen, ein immer ſich änderndes Verſchmolzen-ſein uſw.

Wir ſehen: Es iſt unmöglich bei völliger Beſeitigung jederlei Dieſelbigkeit, jederlei konſtanter Form die Struktur der reinen Dauer wiederzugeben. »Das iſt auch ganz richtig und verſtändlich«, würde Bergſon ſagen. Sie bedienen ſich eben der intellektuellen Sprache oder einer Reihe von Bildern, die der äußeren Welt entnommen und unfähig ſind, die ſchlechthin einfache und eigentümliche Gegebenheit der Intuition auszudrücken.

Mag ſein! Jedoch die Schwierigkeit, die wir hier im Auge haben, liegt *vor* jeder Frage nach der Möglichkeit des Ausdrückens. Sie liegt in dem prinzipiellen Widerſinn der Aufgabe: *Wir ſollen hier etwas erfaſſen, deſſen Erfaſſung uns beweiſen ſoll, daß es dies Etwas nicht gibt!* Denn ſo lautet in der Tat die Aufgabe. Wir ſollen in abſolutem Zuſammenfallen mit uns ſelbſt die Struktur unſeres fließenden Bewußtſeins-Stromes erfaſſen. In dem Bewußtſein, ſo wie es an ſich iſt, ſoll es nichts geben, was unveränderlich eine Zeitlang dauert. Wenn es aber überhaupt eine zu erfaſſende Struktur des Bewußtſeins geben ſoll, ſo muß ſie in dem Erfaßten ſelbſt verkörpert ſein. Dabei ſoll es aber *die* Struktur ſein, d. h. zum Bewußtſein als ſolchem gehören. Sie muß alſo während der ganzen Dauer der Erfaſſung und überhaupt bei jeder möglichen Erfaſſung da ſein, evtl. konſtant gegeben ſein können. Andererſeits ſoll es hier keinen Unterſchied geben zwiſchen der Form und dem materialen Gehalt; denn Form iſt nur eine äußere Anſicht; in der Realität gibt es ſie nicht. Alſo hat die Dauer keine Struktur, keine Form? Wie ſoll aber überhaupt Etwas — *im weiteſten*

Digitized by Google

Sinne des Wortes – sein können, wenn es überhaupt keine »Form«, keine bleibende Struktur besitzen soll? Und auch wenn dies als irgendwie möglich hingenommen wäre – würde die angebliche Wesensbestimmtheit »keine Struktur zu haben« ohne ein bleibendes Wesen, eine Struktur denkbar? Setzt nicht jede negative Wesensbestimmtheit eine positive, die sie universell ausschließt, voraus? Bergson selbst steht übrigens auf dem hier von uns vertretenen Standpunkt, wenn er gegen den Begriff einer von jederlei Ordnung freien Realität polemisiert.

Vielleicht versucht man aber die Bergsonsche Stellung durch das Argument zu verteidigen, das Bewußtsein ändere seine Struktur kontinuierlich, so daß es immerfort zu etwas Neuem und etwas radikal Neuem werde? Dann fragen wir: Was bewirkt es, daß wir es immer noch als Bewußtsein auffassen und auffassen müssen, daß es immer ein Bewußtsein noch ist? Muß es nicht eine beständige, identische Struktur des Bewußtseins – seine Form, seine »Substanz« – geben, um derentwillen es ein Bewußtsein, überhaupt ein Etwas ist?

Wir sehen also zunächst, daß es unmöglich ist jede »Form«, jede Struktur als solche für eine handlungsrelative, statische Ansicht zu betrachten. Das Bewußtsein in der reinen Dauer muß – auch unter der Voraussetzung, daß die Bergsonsche Bestimmung der reinen Dauer richtig ist – eine Struktur, eine Form haben. Es ist notwendig, zwischen dem beständig fließenden materialen Gehalt des Bewußtseins und der ihm immanenten Form zu scheiden. Diese Form ist etwas Letztes, das absolut nicht zu beseitigen ist. Somit kann zunächst die Bergsonsche Behauptung über die Relativität jeder Form nicht gelten. Und tatsächlich leugnet Bergson selbst diese Behauptung, indem er von »zwei Ordnungen der Realität« spricht und dadurch eine spezielle Ordnung für das Bewußtsein statuiert. Natürlich stimmen wir Bergson vollkommen zu, wenn er die »Positivität« der Ordnung in dem Sinne leugnet, als ob die Ordnung ein zu den materialen Elementen eines Ganzen neu hinzutretendes Element wäre. Auf solche Weise die Ordnung (bzw. die Form) zu verstehen, wäre ebenso widersinnig, wie z. B. die Existenz eines Gegenstandes als sein »reales Prädikat« aufzufassen. Es scheint uns aber, daß gerade deswegen, weil Bergson sich von dieser falschen Auffassung der »Ordnung« nicht ganz befreit hat und die Form als ein neben dem ganzen materialen Gehalt des Bewußtseins auftretendes und auf gleicher Stufe mit den anderen Elementen des Gehalts zu stellendes Element nimmt, er zu seiner allgemeinen Leugnung der Form gelangt.

Digitized by Google

Wir wollen aber noch mehr zeigen: nicht nur, daß eine Form dem Bewußtſein überhaupt einwohnen muß, ſondern auch, daß es eine ſolche Form ſein muß, welche die Verkörperung im Bewußtſein der Kategorien, »eine abgeſchloſſene Einheit«, »Qualität« uſw. in ſich ſchließt. Wir wollen das dartun durch den Beweis, daß Bergſon dieſe Kategorien vorausſetzt und vorausſetzen muß, um ihr Vorhandenſein leugnen zu können. Wir faſſen ins Auge die Bergſonſche Leugnung deſſen, was er »l'état de la conscience« nennt. Wir leſen darüber in »l'Evolution créatrice« ausdrücklich: »C'est dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre passer d'un état à un autre et persister dans le même état. Si l'état qui »reste le même« est plus varié qu'on ne le croit, inversement le passage d'un état à un autre ressemble plus qu'on ne se l'imagine à un même état qui se prolonge, la transition est continue. Mais, précisément parce que nous fermons les yeux sur l'incessante variation de chaque état psychologique, nous sommes obligés, quand la variation est devenue si considérable qu'elle s'impose à notre attention, de parler comme si un nouvel état s'était juxtaposé au précédent. De celui-ci nous supposons qu'il demeure invariable à son tour, et ainsi de suite indéfiniment. L'apparante discontinuité de la vie psychologique tient donc à ce que notre attention se fixe sur elle par une série d'actes discontinus: où il n'y a qu'une pente douce, nous croyons apercevoir, en suivant la ligne brisée de nos actes d'attention, les marches d'un escalier.« (S. 2 – 3.) Und etwas weiter: »Notre attention se fixe sur eux parce qu'ils l'interessent davantage, mais chacun d'eux est porté par la masse fluide de notre exiſtence psychologique tout entière. Chacun d'eux n'est que le point le mieux éclairé d'une zone mouvante qui comprend tout ce que nous sentons, pensons, voulons, tout ce que nous sommes enfin à un moment donné. C'est cette zone entière qui constitue, en réalité, notre état. Or, des états ainsi définis on peut dire qu'ils ne sont pas des éléments distincts. Ils se continuent les uns les autres en un écoulement sans fin.« (S. 3.)

Wir ſind natürlich weit entfernt, das Bewußtſein als ein Bündel von Ideen – in der Weiſe der engliſchen Aſſoziationspſychologie – zu betrachten. Wir ſtimmen Bergſon ganz zu, wenn er dieſer Auffaſſung entgegentritt und die Exiſtenz der »Zuſtände« – oder wie wir lieber ſagen würden, der »Erlebniſſe« – als voneinander getrennter, und in ſich völlig konſtanter Elemente leugnet. Aber damit zugleich die Kategorie »abgeſchloſſene Einheit« (»einheitliches Ganze«), als eine handlungsrelative, ſtatiſche Anſicht hinzu-

Digitized by Google

ſtellen, dafür beſteht unſerer Meinung nach kein Grund. Und aus den zitierten Sätzen ſehen wir, daß es durchaus nicht geht. Bergſon leugnet da die Exiſtenz der »Zuſtände« als abgeſchloſſener Einheiten und ſetzt zugleich — um den Schein ihrer Exiſtenz zu erklären — die Exiſtenz einer »série d'actes discontinus« der Aufmerkſamkeit voraus. Gäbe es aber keine »actes discontinus d'attention«, ſo könnte es — der Bergſonſchen Stellung gemäß — auch keinen »point le mieux éclairé d'une zone mouvante« geben. Die Vorausſetzung iſt alſo notwendig, um den Verſuch der Relativierung der Kategorie »abgeſchloſſene Einheit« auf unſer größeres Intereſſe durchzuführen. (Dabei iſt ſchon dieſes »Intereſſe« eine in ſich abgeſchloſſene Einheit!) Falls alſo das vermeintliche Schema der Handlung »abgeſchloſſene Einheit« mit der hier in der Sphäre des Bewußtſeins notwendig vorauszuſetzenden Kategorie »abgeſchloſſene Einheit« identiſch ſein ſoll — und dies iſt ja die Vorausſetzung, unter welcher die ganze jetzige Betrachtung geführt wird —, ſo haben wir es hier mit einem typiſchen circulus vitiosus jeder ſkeptiſch-relativiſtiſchen Theorie zu tun.[1]) Und wenn Bergſon am Ende zur Statuierung der »Zuſtände« als »zones mouvantes« gelangt, ſo tut er im Grunde nichts anderes, als dieſe fließende Zone als eine in ſich abgeſchloſſene Einheit zu betrachten.

Einen ganz analogen Beweis können wir betreffs der Bergſonſchen Relativierung der Kategorie »Qualität« durchführen. Wir wollen dies an dem Falle zeigen, wo es ſich um die Relativierung der »Qualität« eines materiellen Dinges handelt, um dadurch unſere frühere Betrachtung, die die Unmöglichkeit der Relativierung aus der Bergſonſchen Beſtimmung der Materie entwickelte, zu ergänzen.

Die Kategorie »Qualität« ſoll ein handlungsrelatives Schema ſein und entſteht nach Bergſon dadurch, daß wir, durch Handlungsmotive gedrängt, momentane Einſchnitte in den Fluß der Realität machen, bzw. eine enorme Mannigfaltigkeit von qualitativen Bewegungen in der Enge unſerer Dauer zu einer unbeweglichen »Qualität« zuſammenziehen. Wir wollen dieſe — unſerer Anſicht nach etwas mythologiſche — Theorie über die »ſinnlichen Qualitäten« der wahrgenommenen Gegenſtände kritiſch nicht unterſuchen. Wir richten unſere Aufmerkſamkeit ausſchließlich auf das rein kategoriale Problem, das hier vorliegt, und behaupten, daß unter den gemachten Vorausſetzungen hier durch Bergſon eine petitio principii begangen wird.

---

1) Abgeſehen ſchon von der Entſcheidung der Frage, ob die Aufmerkſamkeit überhaupt imſtande wäre, kategoriale Strukturen hervorzubringen!

Digitized by Google

Abgeſehen nämlich von dem ſpeziellen Moment der Handlungsbezogenheit, ergibt ſich nach Bergſon die Bildung des Schemas »Qualität« aus der Rhythmusdifferenz der beiden Dauern: der unſrigen und der unendlich auseinandergezogenen Dauer der Materie. Und nur vermöge deſſen, daß einerſeits die Materie, bzw. die qualitativen Veränderungen, andererſeits unſer Bewußtſein beſtimmte Qualitäten haben, und daß ſie in einen beſtimmt qualifizierten Kontakt treten ſollen, kann es in dieſem Kontakt zu der Zuſammenziehung der Mannigfaltigkeit von qualitativen Bewegungen kommen. Nicht nur das Vorhandenſein beſtimmter Qualitäten, ſondern vor allem das Inhärieren der formalen Struktur, der Kategorie »Qualität« muß bei allen in Frage kommenden Elementen vorausgeſetzt werden.

Man kommt alſo wiederum zu demſelben Reſultate: Entweder iſt die Bergſonſche Beſtimmung der Realität – jetzt ſchon in voller Allgemeinheit – überhaupt falſch und das, was er beſtimmt, iſt nur ein handlungsrelativer Aſpekt von der Realität. Dann könnte der Verſuch der Relativierung der Schemata doch gemacht werden – falls zugleich bewieſen wäre, daß die Realität von dieſen Schemata frei iſt. Der Verſuch müßte aber jedenfalls auf eine andere Weiſe durchgeführt werden, als es bei Bergſon geſchieht. Oder aber die Bergſonſche Beſtimmung der Realität iſt richtig. Dann kann an eine Relativierung der Schemata (bzw. der Kategorien) überhaupt nicht gedacht werden. Oder endlich die Vorausſetzung, Kategorien ſeien mit den Schemata der Handlung identiſch, iſt zu ſtreichen.

Man muß ſich unſerer Anſicht nach für die dritte der Möglichkeiten entſcheiden. Es iſt freilich prinzipiell möglich, daß die Bergſonſche Auffaſſung des Bewußtſeins und der Materie falſch iſt. Darüber hätte die Metaphyſik, oder die Naturwiſſenſchaft zu entſcheiden. Aber wie auch dieſe Entſcheidung ausfallen würde, kann ſie nur dann vom Widerſinn frei ſein, wenn ſie den analytiſch-formalen Bedingungen der Möglichkeit des Gegenſtandes als ſolchen (im weiteſten Sinne des leeren Etwas) Genüge tut. Wenn auch alſo die Bergſonſche Beſtimmung der Realität inhaltlich falſch wäre, kann ſie nicht durch eine ſolche andere erſetzt werden, daß bei ihr die Relativierung der analytiſch-formalen Kategorien – im ſtrengen Sinne des Wortes – möglich wäre. Wir können ſomit ruhig hier die Richtigkeit der Bergſonſchen Auffaſſung vorausſetzen und unterſuchen, ob wir uns für die zweite, oder für die dritte Möglichkeit entſcheiden ſollen. A priori müßten wir aber nur in dem Falle die

Digitized by Google

zweite Möglichkeit wählen, wenn es von vornherein absurd wäre, die Existenz von formalen Strukturen irgendeines Gegenstandes anzuerkennen, welche entweder zwar Kategorien (d. h. eigene, notwendige, formale Strukturen des Gegenstandes selbst), aber nur Kategorien eines bestimmten Gegenstandsgebietes, oder nur bestimmte Umformungen des Gegenstandes sein würden. Umformungen, die auf irgendeine vor-philosophische Erkenntnis, oder auf sonst etwas relativ wären, und in welchen der betreffende Gegenstand in der betreffenden vor-philosophischen Erkenntnis auftreten würde. Indessen scheint uns die Existenz solcher Kategorien, die nur Kategorien bestimmter Gegenstände sind, bzw. die Existenz mancher relativer Umformungen (Schemata) der Gegenstandserscheinung durchaus möglich zu sein, unter der Bedingung natürlich, daß sie von den analytisch-formalen Kategorien der Gegenständlichkeit als solchen unterschieden werden. Wir entscheiden uns also für die zweite der angedeuteten Möglichkeiten nur unter der Voraussetzung, daß in diesem Falle unter »Kategorien« ausschließlich die analytisch-formalen Kategorien der Gegenständlichkeit als solchen verstanden werden, und wir lassen die Möglichkeit offen, daß es noch andere Kategorien und Umformungen der Gegenstände geben kann. Mit anderen Worten: Wenn das, was Bergson unter Schemata der Handlung versteht, analytisch-formale Kategorien sein sollen, so muß der Versuch ihrer Relativierung widersinnig sein. In diesem Sinne weisen wir die Bergsonsche Theorie des Intellektes zurück. Es scheint uns aber, daß Bergson unter den mannigfachen »Schemata« in Wirklichkeit auch etwas im Auge hat, das von den analytisch-formalen Kategorien verschieden ist. Dabei müßte man unter den Schemata solche abscheiden, die als Umformungen der Gegenstandserscheinung zu betrachten sind, und deren Relativierung prinzipiell möglich ist, und solche »Schemata«, welche in Wirklichkeit Kategorien eines bestimmten Gegenstandsgebietes sind. Wir werden uns mit dieser Scheidung in unseren positiv orientierten Betrachtungen beschäftigen. Es wird sich dann zeigen, daß bei den letztgenannten Kategorien eine eigentümliche Betrachtung möglich ist, die sich mit ihrer »Genese« – in einem spezifischen, erst dort zu bestimmenden Sinne – beschäftigen würde. Wir wollen übrigens nur die betreffende Problematik in den Hauptzügen entwickeln. Jetzt aber können wir die prinzipiellen Konsequenzen unserer bisherigen Diskussion besprechen und erörtern, was sich durch unsere Unterscheidung zwischen analytisch-formalen Kategorien, den Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete und den irgendwie relativen Um-

Digitized by Google

formungen der Gegenſtandserſcheinung in der erkenntnistheoretiſchen Frageſtellung ändert.[1])

Es gibt einerſeits einen Bereich von letzten Formen, den analytiſch-formalen Kategorien, die ſich als abſolut notwendig erweiſen, da jeder Verſuch der Relativierung, und überhaupt der Zurückführung auf etwas anderes, zu einem unvermeidlichen Zirkel führt. Somit kann eine ſie zum Thema wählende Unterſuchung nicht von der Frage ausgehen, weswegen und wozu ſie da ſind, noch wie ſie entſtanden ſind, ſondern allein von der Frage, was ſie ſind, was für einen Sinn ſie haben. Dieſen Sinn rein und vollkommen adäquat herauszuſtellen, dann die mannigfachen Beziehungen, die zwiſchen den analytiſch-formalen Kategorien beſtehen, aufzudecken, iſt die Aufgabe einer analytiſch-formalen Kategorienlehre, bzw. — wie es E. Huſſerl nennt — der analytiſch-formalen Ontologie. Außerdem kann es mehrere verſchiedene Bereiche von Kategorien beſtimmter Gegenſtandsgebiete geben. Dieſe ſind auch zunächſt ihrem Sinne nach rein zu erfaſſen. Auch die Beziehungen, die zwiſchen ihnen obwalten, müſſen unterſucht werden. Dann aber iſt ihr Recht, ihre »Objektivität« in einer ganz ſpezifiſchen »konſtitutiven« Betrachtung zu begründen. Endlich kann es mannigfache Umformungen (Schemata) der Gegenſtandserſcheinung geben, die zu eigentümlichen Täuſchungen in der vor-philoſophiſchen Erkenntnis führen, und die auf dieſe Erkenntnis — gegebenenfalls auf die Handlungsnotwendigkeiten — relativ ſind. Wie immer man aber die Frage nach der Exiſtenz und der Natur ſolcher Schemata beantworten mag, jedenfalls muß eine Unterſuchung, die ſich mit ihrem Entſtehen beſchäftigen würde, die analytiſch-formale Kategorienlehre und ebenſo die Betrachtung über die Kategorien beſtimmter Gegenſtandsgebiete vorausſetzen und kann an den letzteren gar nichts ändern. Es könnte ſich in dieſem Falle nur um eine Unterſuchung über beſtimmte Täuſchungen handeln, die zwar in das Gebiet der Erkenntnistheorie im weiteren Sinne des Wortes fiele, die aber ſelbſt keine prinzipielle Bedeutung hätte und beanſpruchte, und die ſelbſt die Löſung der im echten, prinzipiellen Sinne erkenntnistheoretiſchen Probleme vorausſetzen müßte. Nach der Berichtigung alſo, daß bei dem Bergſonſchen Verſuche der Relativierung der Schemata es ſich im Grunde

1) Eine Unterſcheidung, die hier noch ungeklärt hingenommen iſt, und die, wie ſich ſpäter zeigen wird, noch mehrere prinzipielle Scheidungen in ſich birgt. Für unſere jetzigen Zwecke genügt aber die obige Faſſung. Zudem iſt es uns in der jetzigen Problem-Situation noch nicht möglich, die volle Genauigkeit zu erlangen.

Digitized by Google

zum großen Teil nur um die Aufweisung und Erklärung bestimmter Täuschungen handle, gäbe die Bergsonsche Theorie des Intellektes keine letzte Lösung der in dem Gebiete der intellektuellen Erkenntnis liegenden Probleme. Und es wäre unbedingt notwendig, eine Erkenntnistheorie zu fordern, die, systematisch betrachtet, vor den betreffenden Bergsonschen Untersuchungen läge. Die Bergsonsche Theorie des Intellektes könnte somit das nicht erreichen, was sie zu sein beansprucht: eine absolute Erkenntnis von der intellektuellen Erkenntnis.

Endlich ist zu bemerken: Falls es sich herausstellen sollte, daß manche von den Bergsonschen Schemata Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete sind, und falls deren »Genese« (»Konstitution«) in dem noch zu bestimmenden Sinne versucht werden sollte, so darf diese Genese die genannten Kategorien nicht voraussetzen. Befinden sich z. B. unter den Kategorien eines untersuchten Gegenstandsgebietes die »Kategorien« »Ursache«, »Wirkung«, so darf ihre Genese nicht in dem Sinne der Aufsuchung von Ursachen zu gewissen realen Tatsachen als Wirkungen verstanden werden. Erfüllen aber sowohl die Theorie der Täuschungen, wie die der Kategorien bestimmter Gegenstandsgebiete, die oben angedeuteten Bedingungen, so können sie höchstens falsch sein, aber nicht widersinnig. Dies wollen wir noch in bezug auf die Bergsonsche Theorie der Schemata zeigen – unter der Voraussetzung, daß man sie in dem angezeigten Sinne korrigieren wird.

Da es uns hier bloß auf die Möglichkeit, bzw. Unmöglichkeit eines prinzipiellen Widersinnes ankommt, sehen wir ganz davon ab, ob die Bergsonschen Theorien über die Handlungsrelativität der Schemata richtig oder falsch sind. Wir nehmen nur an, daß sie eine Erklärung bestimmter Täuschungen, nicht aber eine Zurückführung der Kategorien zu ihrem Gegenstande haben. Sie sind dann zweifellos von jedem Zirkel frei. Nehmen wir als Beispiel die sinnliche Qualität. Sie ist nach Bergson eine Kontraktion von einer ungeheuren Mannigfaltigkeit schnell aufeinanderfolgender Bewegungen. Die Bewegungen sind aber selbst »verdünnte Qualitäten«. Objektiv gibt es eine Mannigfaltigkeit von gleichsam vorüberziehenden qualitativ bestimmten Bewegungen, subjektiv eine konstante, sinnliche Qualität. Es ist also eine Verwandlung einer Mannigfaltigkeit von Qualitäten einer Art in eine Qualität einer anderen Art. Dies kann falsch sein, aber es ist – aus prinzipiellen Gründen wenigstens – nicht absurd. Die Verwandlung hat ihre Ursache in den verschiedenen Dauerrhythmen, die notwendig für die Möglichkeit der Handlung sind.

Digitized by Google

D. h. ſie hat ihre Urſache in einer beſtimmten Qualifizierung von beſtimmten Realitäten. Die Kategorie »Qualität« (Beſchaffenheit) iſt hier überall vorausgeſetzt, aber das ſtört uns nicht im mindeſten. Denn es handelt ſich hier – der Vorausſetzung gemäß – nicht um die Entſtehung einer Kategorie, ſondern um die Erklärung einer beſtimmten Täuſchung.

So glauben wir gezeigt zu haben, daß die Bergſonſche Relativierung der Kategorien nicht ſtichhaltig iſt. Wir müſſen aber – aus Gründen, die wir im nächſten Kapitel genauer erörtern – noch unterſuchen, ob Bergſon die Exiſtenz einer ſpeziellen »Form« – des Weſens (l'essence, εἶδος) mit Recht leugnet. Da es verſchiedene Bedeutungen dieſes Wortes gibt, ſo wollen wir uns an dem orientieren, was Bergſon mit dieſem Worte bekämpft. Bergſon ſagt: »l'essence ou la chose même« und behauptet, es ſei nur ein Produkt des kinematographiſchen Mechanismus des Intellektes, ein handlungsrelatives Schema, dem in Wirklichkeit nichts entſpricht. In Wirklichkeit gibt es nach Bergſon – wie wir uns erinnern – einen kontinuierlichen Fluß des Werdens – z. B. der Entwicklung eines menſchlichen Individuums. Von Geburt an über die Kindheit, das Jünglingsalter und die Zeit des reifen Mannes führt eine kontinuierliche Entwicklung bis zum Greiſenalter und zum Tode. In dieſen kontinuierlichen Fluß machen wir unter dem Einfluß der intellektuellen Einſtellung momentane Einſchnitte (Momentaufnahmen), in welchen ganze Perioden der Entwicklung zuſammengezogen werden. Dieſe Momentaufnahmen weiſen untereinander große Unterſchiede auf. So wählen wir aus ihnen nur die Eigenſchaften aus, die in der Mehrheit von ihnen auftreten und einander ähnlich ſind, und bauen daraus eine Durchſchnittsform auf. Dieſe Durchſchnittsform, die natürlich nur ein Produkt des Intellektes iſt, halten wir dann für das Weſen des betreffenden menſchlichen Individuums. Fielen die intellektuelle Einſtellung und die mit ihr verbundenen Strukturen fort, ſo gäbe es nur den kontinuierlichen Fluß der Entwicklung, und das angebliche Weſen zeigte ſich der Realität gegenüber ebenſo fremd, wie die intellektuellen Schemata.

Demgegenüber wollen wir zeigen, daß 1. die Betrachtung Bergſons, welche die Nicht-exiſtenz des Weſens beweiſen ſoll, ſeine Exiſtenz vorausſetzt, und 2., daß die erkenntnistheoretiſchen Behauptungen Bergſons keinen Anſpruch auf Abſolutheit erheben dürfen (was ſie doch tatſächlich tun), falls man die Exiſtenz des Weſens und die Möglichkeit der Weſenserkenntnis nicht zugibt.

Digitized by Google

Eine Durchſchnittsform, welche aus einer Mannigfaltigkeit von »Formen« ausgewählt wird, ſoll alſo für ein Weſen gehalten werden, das es in Wirklichkeit nicht geben ſoll. Es liegt ſomit hier nach Bergſon eine dreifache intellektuelle Täuſchung vor: 1. die, die auf der Bildung der einzelnen Momentaufnahmen beruht, 2. die, welche in der Auswahl und der Konſtruktion der Durchſchnittsform kulminiert, 3. endlich die, welche durch die Umdeutung der Durchſchnittsform in ein Weſen hervorgebracht wird. Jeder Schritt dieſer ganzen Operation entfernt uns immer mehr von der wahren Geſtalt der Realität — dem kontinuierlichen Fluſſe des Werdens. Die kategoriale Frage wurde ſchon erörtert. Ob die Materie jeder Momentaufnahme ſich in ſo hohem Grade, wie das Bergſon behauptet, von der Realität unterſcheidet, können wir erſt beurteilen, wenn wir — in dem nächſten Kapitel — im klaren ſein werden, inwiefern die Bergſonſche Theorie über die Handlungsrelativität der äußeren Wahrnehmung und überhaupt über die intellektuelle Erkenntnis haltbar iſt. Momentan intereſſiert uns nur der dritte Schritt der Umdeutung der Durchſchnittsform in ein Weſen.

Bergſon ſagt: Eine Durchſchnittsform wird für ein Weſen gehalten. Wir fragen vor allem, wofür ſie gehalten wird. Was gehört zum Sinn eines Weſens (l'essence, εἶδος)? Leider gibt uns Bergſon hier, wie übrigens in allen Fällen, wo es ſich um eine Sinnbeſtimmung handelt, ſehr wenig Auskunft. Er ſagt: »l'essence ou la chose même«, und an einer anderen Stelle in »l'Evolution créatrice« (S. 340) leſen wir: Le mot εἶδος que nous traduisons ici par Idée, a en effet ce triple sens. Il designe: 1. la qualité, 2. la forme ou essence, 3. le but ou dessein de l'acte supposé accompli.« Und etwas weiter unten: »Après les explications que nous avons données un peu plus haut, nous pourrions et nous devrions peut-être traduire εἶδος par »vue« ou plutôt par »moment«. Car εἶδος est la vue stable prise sur l'instabilité de choses: la qualité qui est un moment du devenir, la forme qui est un moment de l'évolution, l'essence qui est la forme moyenne au-dessus et au-dessous de laquelle les autres formes s'échelonnent comme des altérations de celle-là ....« Wie wir ſehen, bekommen wir hier ſchon eine Interpretation, was das Weſen nach Bergſon in Wirklichkeit iſt, was aber »das Weſen« bedeute unabhängig davon, ob ſeinem Sinne etwas in der Realität entſpricht, oder nicht, darüber erfahren wir nichts. Wir müſſen alſo annehmen, daß Bergſon unter »Weſen« das verſteht, was uns die philoſophiſche Tradition ſeit Platos Zeit überliefert. Leider iſt auch die traditionelle Auffaſſung

Digitized by Google

ſehr dürftig, unklar und vor allem vieldeutig. Unter dem Namen »Idee« hat man in der Geſchichte der Philoſophie ſo verſchiedene Sachen verſtanden, daß wir eine große Unterſuchung anſtellen müßten, um uns in dem ganzen Wirrwarr zu orientieren. Die Bemerkung Bergſons »l'essence ou la chose même« iſt immerhin ein Wegweiſer. Unter Heranziehung deſſen, daß Bergſons nirgends (außer einer Stelle, wo er über »exiſtence logique« ſpricht, die zunächſt mit dem Weſen nichts zu tun hat) über ideales Sein etwas ſagt, können wir ſchließen, daß es ſich mit dem Weſen um etwas handelt, was innerhalb der Sphäre des Realen zu ſuchen iſt, und was ſozuſagen den Kern eines individuellen Gegenſtandes ausmacht. Wir wollen es individuelles Weſen, oder »Weſen in der Konkretion« nennen, und glauben Bergſon nicht umgedeutet zu haben, wenn wir darunter — im Einklang mit den öfters aufgetretenen philoſophiſchen Tendenzen — den Beſtand von konſtitutiven (abſoluten) Merkmalen eines Gegenſtandes verſtehen, die ſein Was ausmachen, und die nicht fehlen dürfen, wenn der Gegenſtand identiſch mit ſich ſelbſt bleiben ſoll.[1])

Dieſe Beſtimmung des Weſens vorausgeſetzt, wollen wir zeigen, daß Bergſon bei ſeiner Relativierung, bzw. Leugnung des Weſens eine petitio principii begeht. Denn wie liegen die Sachen bei ihm? Iſt das Weſen nach ihm eine eigenartige Täuſchung, ſo kann ſie nur dadurch zuſtandekommen, daß einerſeits die Realität, ſo wie ſie an ſich iſt, andererſeits die »Formen«, und unter ihnen die Durchſchnittsform, und endlich auch der dieſe Formen hervorbringende Intellekt einen beſtimmten Beſtand von konſtitutiven, dieſen Gegenſtändlichkeiten eigentümlichen Merkmalen haben, die ihr Was ausmachen, d. h. daß ſie alle ihr eigenes beſtimmtes Weſen haben. Nur in dieſen Weſen kann die Unmöglichkeit gründen, daß das in der Durchſchnittsform als »Weſen« Vermeinte eine Realität ſein könnte. Damit zugleich würde nicht bloß zugegeben, daß die in Betracht kommenden Faktoren ihr eigenes Weſen haben, ſondern auch, daß die Rede davon, daß die Realitäten ein Weſen haben, eine vernünftige iſt. Es iſt ſomit zwecks der Leugnung der Exiſtenz des individuellen Weſens deſſen Exiſtenz in der Realität vorausgeſetzt.

Darauf würde uns Bergſon vielleicht antworten: Gewiß, jeder Gegenſtand hat einen Beſtand von konſtitutiven Merkmalen. Aber

1) Natürlich iſt dieſe Beſtimmung von der ſtrengen Faſſung, die in der modernen Phänomenologie aufgetreten iſt, weit entfernt und birgt in ſich noch die Gefahr vieler Äquivokationen. Aber für unſere Zwecke reicht ſie aus. Andererſeits dürfen wir hier unſere Auffaſſungen nicht einführen.

Digitized by Google

daraus schon ein unverändertes, starres Wesen zu machen, das ist bloß die natürliche Metaphysik des Intellektes. Es gibt einen Bestand von konstitutiven Merkmalen, wenn man sozusagen in dem beständigen Fluß des Werdens haltmacht. Wenn man aber in diesem Fluß mitfließt, so gibt es nur das kontinuierliche Fließen und jedes starre Wesen ist nur eine statische, handlungsrelative Ansicht. – Wir wollen hier die Frage nicht aufwerfen, ob das Wesen eines Gegenstandes einer Veränderung unterliegen kann, ohne die Dieselbigkeit des Gegenstandes zu vernichten. Wir fragen nur – und nicht zum ersten Male –, was diese Dieselbigkeit konstituiert und in der Erkenntnis verbürgt? Und wenn uns Bergson darauf antwortete, die Dieselbigkeit des Gegenstandes sei auch nur eine intellektuelle, handlungsrelative Form, so müßten wir den Verfasser der »Evolution créatrice« daran erinnern, daß die Dieselbigkeit eine analytisch-formale Kategorie ist, die sich absolut nicht relativieren läßt. Außerdem würde dann jede Philosophie, und gar eine solche, die absolute Erkenntnis von der Realität erlangen will, prinzipiell unmöglich sein. Auf das letztere würde uns Bergson vermutlich sagen, es hänge alles davon ab, wie man die Philosophie bestimmt. Die Philosophie sei nur als ein unmittelbares Schauen, als ein unmittelbares, mitschwimmendes Erleben des fließenden Bewußtseins möglich.[1]) Sowie man von dem unmittelbaren Schauen zu irgendeiner Behauptung übergehe, müsse man die einfache und fließende Intuition in starre Formen einzwängen und dadurch auf Adäquatheit und absolute Wahrheit der aufgestellten Behauptungen verzichten. Indessen, wenn auch die Philosophie nur in dem Sinne des intuitiven Mitschwimmens mit dem Flusse des Bewußtseins bestehen sollte, so könnte sie nur dann »Philosophie« genannt werden, wenn in diesem Mitschwimmen eine absolute und überhaupt eine »Erkenntnis« erreicht würde.[2]) Soll es aber überhaupt zu einer Erkenntnis kommen, so ist es notwendig, daß wir nicht bloß »schauen«, sondern auch »sehen«, d. h. *erfassen*, und daß wir auch *wissen*, *was* wir erfaßt haben. Sehen wir vorläufig davon ab, ob dies alles in einem schlichten, intuitiven Mitschwimmen möglich ist, so ist es jedenfalls evident, daß das schauend Erfaßte notwendig eine *Washeit* haben muß, und daß, wenn es zu einer Erkenntnis kommen soll, wir notwendig dieses *Was* erfassen und in seinem eigenen Sinne festhalten müssen. Wenn wir auch die Philosophie auf das unmittelbare Schauen und Erfassen reduzieren und von der Möglichkeit der Übertragung der

1) Vgl. Intr. à la métaph. Revue de métaph. et de morale Bd. 25.

2) Auch nach der Bergsonschen Bestimmung der Philosophie.

Digitized by Google

erſchauten Reſultate abſehen dürften, auch dann müßten wir das Beſtehen von verſchiedenen, dem Bewußtſein ſelbſt immanenten Washeiten, ſowie ihren kategorialen Formen uſw. anerkennen. Und wenn wir auch zugeben könnten, daß die Form des Bewußtſeins ſich kontinuierlich ändert, ſo müſſen ſich einerſeits den Änderungsphaſen entſprechende einheitliche Formwasheiten ſtatuieren, andererſeits muß in ihnen allen ein Beſtand von urſprünglich abſolut notwendigen Merkmalen enthalten ſein, der in den mannigfachen Veränderungen und Modifikationen das identiſche Ganze des Bewußtſeins ausmacht, oder mit anderen Worten ſein individuelles Weſen iſt. Dieſes Weſen iſt die Bedingung der Exiſtenz des Bewußtſeins, bzw. des betreffenden Gegenſtandes, es iſt ja eben ſein innerſter Kern – »essence ou la chose même« –, wie Bergſon ſagt.

Irgendeine Durchſchnittsform der mannigfachen Veränderungen eines Gegenſtandes für ſein individuelles Weſen zu halten, iſt natürlich falſch. Aber es iſt nicht ſo ſehr eine intellektuelle, handlungsrelative Täuſchung als ein Irrtum des Philoſophen, darin das Weſen zu ſuchen. Eine Durchſchnittsform muß freilich in jeder der Veränderungsphaſen, bzw. in jedem der Gegenſtände, deren Durchſchnittsform ſie iſt, in vager Annäherung verkörpert ſein. Sie braucht aber gar nicht mit dem Weſen zuſammenzufallen. Sie iſt ein Produkt des induktiven Verfahrens und iſt als ſolches in ſeinem Gehalt auf die zufällige Auswahl der einzelnen Veränderungen, bzw. der entſprechenden Gegenſtände durchaus relativ. Sie kann ſomit, je nachdem andere Exemplare unter dem Geſichtspunkt des Durchſchnitts betrachtet werden, einen anderen Gehalt haben. Das iſt natürlich bei einem individuellen Weſen von etwas ein Nonſens. Ein Gegenſtand kann nicht nicht einmal dieſes und ein anderes Mal ein anderes Weſen haben, wenn er überhaupt noch identiſch »derſelbe« bleiben ſoll. Außerdem kann man zu einer Durchſchnittsform nur auf dem Wege der einzelnen Betrachtung und der Vergleichung kommen, während ſo etwas, wie z. B. das Weſen eines individuellen Bewußtſeins, in einem einzigen Bewußtſeins-Erlebnis voll und abſolut erfaßt werden kann. Die Bergſonſche Auffaſſung des Weſens iſt alſo nicht bloß deswegen falſch, weil er es in einer ſtatiſchen, handlungsrelativen Durchſchnittsform zu finden glaubt, ſondern ſie bleibt auch dann falſch, wenn man dieſe vermeintlich bloß handlungsrelative Form durch eine der entſprechenden Gegenſtändlichkeit immanente Form erſetzt und das Weſen als eine Durchſchnittsform in dieſem Sinne faßt. Die ganze prinzipielle Diskuſſion, die Bergſon

Digitized by Google

gegen das Wesen und gegen jede »Ideen-Philosophie« führt, läßt das wirklich vorliegende Problem ganz beiseite.

Man muß aber noch viel weiter in der von Bergson beschrittenen Richtung gehen, wenn man eine wirklich philosophische Erkenntnis und vor allem eine Erkenntnistheorie erreichen will. Bergson selbst geht de facto in dieser Richtung, obwohl er sich dessen nicht bewußt ist. Dies wird sofort klar sein, wenn wir fragen, was denn das Subjekt eines Satzes vom Typus: »Das Bewußtsein in der reinen Dauer bildet eine heterogene verschmolzene Mannigfaltigkeit« — ausmacht.

Wir möchten Bergson nichts aufzwingen, was er nicht selbst meint. Wir wissen sehr wohl, daß Bergson in dem, was er sich zur Klarheit gebracht hat, weit davon entfernt ist, das bewußt zu meinen, was wir hier herausstellen wollen. Wir wollen bloß zu zeigen versuchen, daß Bergson seine Stellung ändern muß, wenn er nicht auf eine absolute Erkenntnistheorie verzichten will. Seiner ganzen prinzipiell metaphysischen Einstellung gemäß ist jede seiner Behauptungen über das Bewußtsein in dem Sinne einer Aussage über ein reales Faktum gemeint und prätendiert absolute Geltung zu haben, ob sie ein metaphysisches, oder ein erkenntnistheoretisches Thema betrifft. Demgegenüber fragen wir, ob der wirkliche Sinn einer Behauptung, die im echten Sinne erkenntnistheoretisch sein soll, nicht doch ein anderer sein muß.

Untersuchen wir ganz unabhängig von Bergson die verschiedenen möglichen Bedeutungen, in denen eine Behauptung vom Typus: »das Bewußtsein in der reinen Dauer ist usw.« (oder: »die reine Wahrnehmung ist usw.«) gemeint sein kann, so kommen wir zu folgenden Möglichkeiten: Entweder 1. ist sie gemeint als eine einfache Feststellung einer zu der Welt, zu dem Universum gehörigen Tatsache; oder 2. ist sie eine Feststellung über eine reale Tatsache, aber nur in der Weise einer Übertragung einer Einsicht, die selbst nichts Reales zum Gegenstande hat, auf das gegebene Faktum (wie man etwa sagt: Dieses reale Dreieck hat die Winkelsumme 2 R, weil »jedes Dreieck« usw.); oder 3. als eine Feststellung über etwas, das gar nichts Reales ist, jedoch in irgendwelchem Sinne existiert; oder endlich 4. als eine Aussage über einen Begriff.

Das letzte können wir sofort aus unseren Erwägungen ausscheiden, da es evident ist, daß eine Aussage der Art wie »das Bewußtsein ist eine heterogene, verschmolzene Mannigfaltigkeit« in Anwendung auf den Begriff des Bewußtseins keinen vernünftigen Sinn hat.

Wie wir schon oben bemerkten, stellt Bergson die erwähnten Behauptungen im Sinne der ersten von den aufgezählten Möglich-

Digitized by Google

keiten auf. Fragen wir, was in ihnen »das Bewußtſein« bedeuten kann, ſo finden wir folgende Möglichkeiten vor: »Das Bewußtſein« bedeutet: 1. ein beſtimmtes einzelnes, individuelles Bewußtſein, oder eine, ſei es beſtimmte, oder im partikulären Sinn unbeſtimmte Vielheit von ſolchen Einzelheiten; 2. die Allheit der real exiſtierenden individuellen Bewußtſeinsſtröme, bzw. jedes von den real exiſtierenden individuellen Bewußtſeinsſtrömen überhaupt; 3. das Urbewußtſein.

Die erſte Möglichkeit können wir hier beiſeite laſſen, da es wohl klar iſt, daß ſie für die erkenntnistheoretiſche Betrachtung ohne Bedeutung iſt, und ſomit von Bergſon nicht gemeint ſein kann. Was die 2. Möglichkeit anlangt, ſo fragen wir: Auf Grund welcher Erkenntnis konnte Bergſon zu einer Theſe kommen, die jedes *real exiſtierende* Bewußtſein, bzw. *ihre Allheit* betreffen würde? Es gibt innerhalb des Bergſonſchen Syſtems zwei Wege, die dahin führen könnten, beide aber vermögen eine *abſolute* Erkenntnis nicht zu geben. Der erſte beſteht in der Erreichung einer beſchränkten Anzahl von Intuitionen, deren Ergebniſſe durch Induktion auf *alle* real exiſtierende Bewußtſeinsſtröme erweitert werden müßten. Induktion als ſolche gibt ſelbſtverſtändlich keine abſolute Erkenntnis, wobei noch zu beachten iſt, daß die Induktion nach Bergſon in dem Maße an Objektivität verliert, je mehr der unterſuchte Gegenſtand in der reinen Dauer begriffen iſt. Es iſt auch auf Bergſons Standpunkt unverſtändlich, wie überhaupt eine ſolche Induktion gelingen kann? Denn jedes Bewußtſein, in der reinen Dauer erfaßt, iſt eine ſchlechthin einfache, einzigartige Qualität; und dieſe Einzigartigkeit ſteigt mit dem Grade der Intuitivität der Erfaſſung. Zwiſchen ſolchen Qualitäten beſteht nach Bergſon eine unüberbrückbare Kluft. Was kann alſo das »Gemeinſame« ſein, das als Material zu der allgemeinen Behauptung »alle Bewußtſeinsſtröme uſw.« dienen würde? Auch wenn Bergſon unſer individuelles Weſen anerkennen wollte, würde ſich die Situation nicht beſſern. Denn die individuellen Weſen ſind ebenſo ſchlechthin individuell, wie die individuellen Bewußtſeinsſtröme ſelbſt, und wenn es ſich um ihren Gehalt handelt, untereinander ebenſo verſchieden. Man müßte alſo, um die Induktion durchzuführen, die einzelnen Bewußtſeinsſtröme unter dem ſtatiſchen Aſpekte nehmen; dadurch würde man aber das Eigenſte des Bewußtſeins verlieren. Die in Frage ſtehende Behauptung könnte ſomit als abſolute Erkenntnis auf dieſem Wege nicht begründet werden. Der andere Weg zu ihrer Begründung kann über die intuitive Erkenntnis des Urbewußtſeins führen.

Digitized by Google

Die Spuren des Urbewußtseins als des Urimpulses des geistigen Seins finden sich in jedem individuellen Bewußtsein. Könnten wir also das Urbewußtsein absolut erkennen, so ergibt sich daraus eine Behauptung über alle individuellen Bewußtseinsströme. Indessen scheint uns auch dieser Weg zu dem geforderten Resultat nicht führen zu können. Denn erst dann wäre die betrachtete Behauptung auf dem bezeichneten Wege zu begründen, wenn: 1. das Urbewußtsein in seiner ganzen Ausdehnung erfaßbar wäre. Dies ist aber auch nach Bergson nicht der Fall. Wir können immer nur einen Bruchteil davon erfassen, und dann aus ihm die Struktur des Urbewußtseins »erraten« (déviner). Wir werden später untersuchen, ob gerade hier nicht ein Verstoß gegen das Prinzip der Intuitivität der absoluten Erkenntnis liegt. Sehen wir aber davon ab, so ergeben sich neue Bedenken. Wie wir sahen, steigt nach Bergson die Verschmolzenheit bzw. die Einfachheit und Unteilbarkeit der Gesamtqualität des Bewußtseins mit dem Grade der Spannung der Dauer. Das Urbewußtsein soll aber eine enorme Steigerung dieser Spannung ausweisen. Darf von der Erfassung dieses zu einer einfachen »Qualität« verschmolzenen Urbewußtseins ernstlich die Rede sein, wenn man zugleich behauptet, es könne nur ein unendlich kleines Differenzial desselben erfaßt werden? Muß dieser Bruchteil nicht noch weit mehr von der originären Qualität des Urbewußtseins entfernt sein, als z. B. der statische Aspekt von unserem individuellen Bewußtsein in der reinen Dauer? Und der statische Aspekt stellt ja nach Bergson nur eine statische Aufnahme, ein lebloses Symbol, nicht aber die Realität selbst dar.

2. Es müßte intuitiv erkannt werden, daß wir alle (und d. h. mindestens, alle menschlichen Bewußtseinsströme) sozusagen Sprossen des Urbewußtseins sind. Das setzt aber eine intuitive Erkenntnis von allen menschlichen Bewußtseinsströmen voraus. Eine Erkenntnis, die entweder eben erst durch die Zurückführung auf das Urbewußtsein erreicht werden sollte, oder auf dem früher besprochenen Wege zu erreichen, oder vielmehr, wie wir feststellten, nicht zu erreichen wäre.

3. Mit der Änderung der Spannung der Dauer ändert sich nach Bergson die Gesamtqualität evtl. die Grundstruktur des Bewußtseins. Und da das Bewußtsein immer eine einfache Qualität sein soll, so nützte uns die Erkenntnis des Urbewußtseins, auch wenn gegen sie keinerlei Bedenken bestünden, gar nichts. Denn einerseits ist sein Dauer-Rhythmus ein ganz anderer als der unseres Bewußtseins, und somit muß auch seine Grundstruktur eine ganz andere sein als die

Digitized by Google

unſeres Bewußtſeins. (Unſer Bewußtſein iſt ja nach Bergſon ein »rückſchauendes« und »diſtinktes«, im engeren Sinne Bewußt-Sein, was in bezug auf das Urbewußtſein nicht gilt, ſo daß am Ende die Frage geſtellt werden könnte, ob dieſes Urbewußtſein wirklich ein »Bewußt-Sein« iſt.) Andererſeits wäre es wegen der Einfachheit der Geſamtqualität des Bewußtſeins nicht möglich, die »Spuren« des Urbewußtſeins als ſolche und für ſich zu erfaſſen. Man müßte ſie zu dieſem Zwecke an dem konkreten Ganzen abheben, und dadurch würden weder ſie noch unſer Bewußtſein erkannt werden. Man erfaßte in dieſem Falle nur einen ſtatiſchen Aſpekt. Das, was wir in unſerem Bewußtſein fänden, wäre dem in dem Urbewußtſein Erfaßten gegenüber völlig heterogen. Es iſt alſo unmöglich, auf Grund der Erkenntnis des Urbewußtſeins das Gemeinſame aller faktiſch exiſtierenden menſchlichen Bewußtſeinsſtröme zu erfaſſen und damit zu einer allgemeinen Behauptung über die letzteren zu gelangen.

Endlich wäre bei der eben bezeichneten Interpretation des Wortes »Bewußtſein« die Faſſung des Subjektes der beſprochenen Behauptung eine unangemeſſene. (»Das Bewußtſein« ſtatt »jedes bis jetzt real exiſtierende Bewußtſein«.) Und es wäre nicht zu verſtehen, weswegen Bergſon gerade eine unangemeſſene Formulierung wählt.

Es bleibt uns ſomit die dritte der oben bezeichneten möglichen Bedeutungen des Subjektes der unterſuchten Behauptung übrig: Unter »Bewußtſein« ſollte das Urbewußtſein verſtanden werden. Indeſſen muß man dieſe Bedeutung des Wortes ausſcheiden, weil es ſich in der unterſuchten Behauptung um etwas handelt, was in dem individuellen Bewußtſein vorhanden und überhaupt ein individuelles Sein ausmachen ſoll. Das letztere darf aber dem Urbewußtſein nicht zugeſprochen werden (analog bei Ausſagen: »die reine Wahrheit iſt uſw.«).

So haben wir alle möglichen Bedeutungen der Behauptung über das Bewußtſein unterſucht, die in Betracht kommen, wenn dieſe auf reale Tatſachen gehen ſoll. In allen Fällen hat ſich gezeigt, daß die unterſuchte Behauptung nicht auf Abſolutheit Anſpruch erheben darf. Gibt es alſo keinen anderen Sinn, in dem man über »Bewußtſein« (und ebenſo über »reine Wahrnehmung«, »Intuition«) reden dürfte, ſo kann man höchſtens abſolute Erkenntniſſe von einzelnen individuellen Bewußtſeinen erreichen. Man dürfte dann aber keine Sätze über alle real exiſtierende Bewußtſeinsſtröme aufſtellen, die abſolute, uneingeſchränkte Geltung beſäßen,

Digitized by Google

wie das von erkenntnistheoretiſchen Grundbehauptungen zu fordern iſt.

So ſind wir unter der Feſthaltung der Bergſonſchen Vorausſetzungen zur Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie und ſomit der Philoſophie gekommen. Mindeſtens ſind die Grundbehauptungen über die in Frage kommenden Gegenſtändlichkeiten im Rahmen des Bergſonſchen Syſtems nicht zu begründen. Man muß zu ihrer Begründung andere Wege ſuchen. Poſitiv nachzuweiſen und ausführlich zu zeigen, daß es einen ſolchen gibt, iſt nicht Sache dieſer bloß kritiſchen Betrachtungen. Wir wollen alſo nur mit einigen Worten andeuten, worum es ſich handelt, und den ſich dafür intereſſierenden Leſer an die grundlegenden Arbeiten der Huſſerlſchen Phänomenologie — vor allem an die »Ideen zu einer reinen Phänomenologie« — verweiſen.

Wie wir uns erinnern, kann eine Behauptung vom Typus »das Bewußtſein in der reinen Dauer iſt uſw.« erſtens im Sinne einer Feſtſtellung verſtanden werden, die freilich die Realität betrifft, die aber ihre Begründung in einer Erkenntnis hat, welche ihrem Sinne nach keine poſitive Behauptung über reales Daſein in ſich ſchließt. Sie kann zweitens im Sinne einer Feſtſtellung verſtanden werden, die ſich nicht auf Reales bezieht, aber deren Gegenſtand doch wahrhaft iſt. Gäbe es Exiſtenzen, die nichts Reales ſind, welche aber doch in der Sphäre des realen Seins ihnen entſprechende und alles von ihnen außer dem ideellen Charakter in ſich verkörpernde Gegenſtücke haben, ſo würde eine Erkenntnis von ihnen die Eigenſchaft haben, den in die erſte Gruppe fallenden Behauptungen als Begründung zu dienen. Da wir aber hinſichtlich der Geltung von Behauptungen der erſten Gruppe auf diejenige der ſie begründenden Erkenntniſſe vom Nicht-realen zurückgeführt werden, ſo haben wir uns ſogleich mit dieſer zweiten Gruppe zu beſchäftigen.

Konkreter geſprochen: Da einerſeits die Behauptungen über »das Bewußtſein« den Charakter der Abſolutheit nicht beanſpruchen können, wenn ſie reine Tatſachen-Feſtſtellungen ſind, und da ſie andererſeits dieſe Abſolutheit beanſpruchen, ſo kann ihr Anſpruch nur dann gerechtfertigt werden, wenn es 1. ein nicht reales »Bewußtſein« gibt, das ſo beſchaffen iſt, daß es ein Bewußtſein iſt und daß es in der Sphäre des realen Seins Realiſierungen hat, die ſeine volle Natur wiedergeben, ſo daß alles, was über es ausgeſagt wird, auch für jede ſeiner Realiſierungen gilt; und 2. wenn es von dieſem nicht realen Bewußtſein eine abſolute Erkenntnis gibt.

Digitized by Google

Nennen wir dies nicht-reale Bewußtſein das reine Weſen vom Bewußtſein, ſo ergibt ſich im endgültigen Reſultate: eine Erkenntnis-Theorie als eine letzte, abſolute Erkenntnis von der Erkenntnis iſt nur dann möglich, wenn es reine Weſen von allen in Frage kommenden Gegenſtändlichkeiten, und wenn es eine abſolute Erkenntnis von dieſen Weſen (eine Weſenserkenntnis) gibt. Gibt es aber beides nicht, ſo iſt die Erkenntnis-Theorie und überhaupt jede Philoſophie, die ſich nicht bloß auf abſolute Erkenntnis vom Individuellen beſchränken will, unmöglich. Eine Philoſophie aber, die einerſeits ſich zur Aufgabe die Begründung der abſoluten Erkenntnis ſtellt, und deren Möglichkeit behauptet, und welche andererſeits die Exiſtenz der reinen Weſen (vom Bewußtſein, von der Erkenntnis) leugnet, eine ſolche Philoſophie iſt mit einem Widerſpruch behaftet und kann nicht wahr ſein. Das aber trifft auf die Bergſonſche Philoſophie zu. Denn einerſeits behauptet ſie und begründet die Möglichkeit der abſoluten Erkenntnis, andererſeits leugnet ſie die Exiſtenz der reinen Weſen vom Bewußtſein. Dadurch haben wir als erſtes Reſultat der Diskuſſion die Unhaltbarkeit der Bergſonſchen Stellung gezeigt. Zweitens ſind wir zu einer fundamentalen Bedingung der Möglichkeit der philoſophiſchen Erkenntnistheorie gelangt. Es liegen uns jetzt zwei Möglichkeiten vor: Entweder leugnen wir die Exiſtenz der reinen Weſen, ſo müſſen wir auf die Erkenntnistheorie verzichten, oder wir wollen eine Erkenntnistheorie treiben, dann ſind wir genötigt, reine Weſen anzuerkennen. Damit werden wir uns noch in dem nächſten Kapitel beſchäftigen. Wir wenden uns jetzt der Bergſonſchen handlungsrelativen Auffaſſung der intellektuellen Erkenntnis zu und verſuchen — immer noch in der Hauptſache dialektiſch verfahrend —, die Quelle des Fehlers dieſer Auffaſſung zu finden und zugleich die für unſere poſitive Unterſuchung noch fehlenden Elemente aufzudecken.

II. Kapitel.

Kritiſche Unterſuchung der Theorie des Intellektes.

Die Unterſuchungen über die intellektuelle Erkenntnis ſpielen in der Bergſonſchen Erkenntnistheorie eine zweifache Rolle. Einerſeits als Unterſuchungen über ein Thema, welches für ſich ſelbſt von Intereſſe iſt. Andererſeits als negative Begründung der Möglichkeit der abſoluten, intuitiven Erkenntnis. Im erſten Falle liegt ihr Ziel und Reſultat in dem Beweiſe der Handlungsbezogenheit des Intellektes, die, wie wir wiſſen, eine beſtimmte Umformung der Realität zur Folge hat. Im zweiten Falle zeigt die Theorie, daß dieſe Um-

Digitized by Google

formung nicht auf Rechnung der Erkenntnis als solcher fällt, sondern dieser nur zufällig zukommt und als Folge der Handlungsbezogenheit nach Ausschaltung des Handlungsinteresses im Prinzip zu beseitigen ist. Somit steht sie nur faktisch und nicht prinzipiell dem Vollzuge der absoluten Erkenntnis der Realität im Wege. Dadurch ist die prinzipielle Möglichkeit der absoluten Erkenntnis dargetan, und man hat nur eine durch die Ergebnisse der Theorie des Intellektes bestimmte Methode auszubilden, um die absolute Erkenntnis zu erreichen. Wäre freilich die letztere nicht durch den schlichten Vollzug der Intuition in ihrer Existenz faktisch nachgewiesen, so würde die Theorie des Intellektes zu einem vollständigen Beweise der Existenz der Intuition nicht ausreichen. Hätte man aber die Theorie des Intellektes nicht, so würde selbst die vollzogene Intuition ein Geheimnis bleiben, und es würde nicht bloß in bezug auf ihre Möglichkeit, sondern auch in bezug auf ihr Objektivitätsvorrecht – der handlungsbezogenen Erkenntnis gegenüber – gar nichts ausgemacht. Man stünde vor zwei Erkenntnisweisen, oder besser vor zwei grundverschiedenen Gegebenheiten, mit welchen man nichts anzufangen wüßte, und von welchen man im täglichen Leben – bei den praktischen Vorzügen der intellektuellen Weltansicht – die letztere unbekümmert um theoretische Schwierigkeiten als die allein richtige anerkennen würde, während man in der Theorie vor Geheimnissen und Widersprüchen zurückschrecken und in Skeptizismus enden müßte. Erst das Zusammenwirken der Theorie der Intuition und der des Intellektes führt – nach Bergsons Ansicht – zu einer theoretisch befriedigenden Begründung der absoluten Erkenntnis. So ist die Theorie des Intellektes das theoretische »sine qua non« der Theorie der Intuition. Andererseits – wie wir hinzufügen – ist zu betonen, daß, obwohl die Theorie des Intellektes die der Intuition in der Begründung und in der Ausgestaltung selbst wesentlich bedingt, dieses Bedingtsein nicht von der Art ist, daß die Leugnung der Theorie des Intellektes eine vollständige Leugnung der Möglichkeit der Intuition nach sich ziehen müßte. Das Faktum der Existenz der Intuition sichert ihre Möglichkeit auch dann, wenn es sich mit dem Intellekte ganz anders verhielte, als dies Bergson behauptet. Und es bestänben auch theoretisch keine Schwierigkeiten, wenn es nur gelänge, sowohl die Natur und die Genese, wie die An- oder Abwesenheit der »Schemata der Handlung« in bestimmten Fällen auf eine andere, erkenntnistheoretisch einwandfreie Weise aufzuklären. Nur die Reflexe der Theorie des Intellektes, die sich bei Bergson in der Auffassung der Intuition geltend machen, müßten

Digitized by Google

fortfallen. Daß die Theorie des Intellektes nicht ſtichhaltig ſein kann, davon haben wir uns im vorigen Kapitel überzeugt. Sie kann es aber nicht ſein, nicht nur deswegen, weil die von Bergſon gelieferten Analyſen in manchen Fällen mit dem wirklich Beſtehenden nicht zuſammenſtimmen, ſondern vor allem deswegen, weil prinzipielle, methodiſche Fehler von Bergſon begangen wurden. Wir wollen jetzt verſuchen, dies in bezug auf die noch zu ergänzenden Punkte nachzuweiſen. Gelingt uns dies, ſo gewinnen wir nicht nur kritiſche Einſicht in die Bergſonſche Theorie, ſondern zugleich eine Richtſchnur für unſere poſitiven Unterſuchungen.

Das Ziel der Theorie des Intellektes liegt, wie wir wiſſen, in dem Aufweis der Beziehungen, welche zwiſchen dem Intellekte und der Handlung beſtehen, ſowie in der Herausſtellung der Handlungsrelativität der Umformungen der Realität, die ſich in dieſen Beziehungen ergeben. Nach Bergſon kommt dieſe Relativität ſchon in der reinen äußeren Wahrnehmung dadurch zum Ausdruck, daß die reine Wahrnehmung nur eine beſtimmt geartete Auswahl aus der Geſamtheit der Bilder iſt. Im Prinzip verhält ſie ſich zur Realität wie ein Teil zum Ganzen. Da aber mit dieſer Auswahl tatſächlich ſchon in dem reinen oder nur nahezu reinen Zuſtande der Wahrnehmung manche handlungsrelative Umformungen in dem Bildersyſtem, das die »Welt« genannt wird, zuſtande kommen;[1]) da weiter ſich eo ipso eine Tendenz einſtellt, den ausgewählten Teil als ein Ganzes zu betrachten;[2]) da endlich die abſolut reine Wahrnehmung nur eine Abſtraktion iſt, von welcher das tatſächlich Vorkommende in erheblichem Maße abweicht, ſo iſt es klar, daß die reine Wahrnehmung, ſo ſehr ſie »im Prinzip« fähig wäre, die Realität, wie ſie an ſich iſt, zu erfaſſen, tatſächlich zu Gegebenheiten führt, die inhaltlich von der Realität verſchieden ſind. Dieſe inhaltliche Verſchiedenheit wächſt aber nach Bergſon — in beträchtlichem Maße in der konkreten Wahrnehmung — und allgemein in dem kinematographiſchen Mechanismus des Intellektes, ſo daß die intellektuelle Erkenntnis deſto mehr der Realität inadäquat iſt, je mehr ſie den Gewohnheiten des »gemeinen Verſtandes« (sens commun) folgt. Das Reſultat der Unterſuchung beeinträchtigt alſo ſtark den Erkenntniswert der praktiſchen, intellektuellen Erkenntnis. Da zugleich die exakte Wiſſenſchaft (science) ſich der intellektuellen Methode bedient und ſelbſt nicht ganz von Handlungsintereſſen frei iſt,

1) Hierher gehören z. B. die Orientierungen um das jeweilige Handlungszentrum herum.

2) Die freilich Bergſon bei der reinen Wahrnehmung nicht hervorhebt!

Digitized by Google

so ist ihr Erkenntniswert – mag sie noch so genau die Verunreinigung der Erkenntnis durch das praktische Interesse des täglichen Lebens eliminieren – im Grunde auch in hohem Maße problematisch. Aber auch abgesehen davon, ist die Geltung der intellektuellen Erkenntnis schon dadurch »in Frage gestellt«, daß sie Gegenstand einer erkenntniskritischen Untersuchung ist. Sie wird aber noch mehr »fraglich« (und das besagt hier »bezweifelbar«), wenn man beachtet, daß die Untersuchung von der Nichtobjektivität mancher »intellektuellen Formen« (Raum, homogene Zeit, Kategorien) geradezu ausgeht und somit von vornherein auf ihre wahrscheinliche Nichtobjektivität evtl. Relativität eingestellt ist.

Wir fragen jetzt ganz unabhängig von Bergson: Was für eine Methode, welche Mittel der Untersuchung muß eine erkenntnistheoretische Untersuchung zur Verfügung haben, wenn sie sich eine Aufgabe der eben angedeuteten Art stellt? Und allgemeiner: Welchen Bedingungen muß eine Erkenntnistheorie, welche Kritik einer Erkenntnis sein will, überhaupt genügen, um wenigstens von prinzipiellen Irrtümern frei zu sein?

Rein systematisch betrachtet, ist es klar, daß schon die Aufstellung eines erkenntnistheoretischen Problems, das die Objektivität einer Erkenntnis zum Thema hat, nicht völlig aus der Luft gegriffen werden kann, sondern sich selbst auf irgendwelche Einsicht stützen muß. Diese Ausgangserkenntnis muß, wenn sie wirklich den Anfang einer solchen Fragestellung bilden soll, selbst irgendwie »gesichert« sein, d. h. hinsichtlich ihrer Geltung mindestens außerhalb des Fraglichen verbleiben. Handelt es sich aber um einen Ausgangspunkt zu einem Problem von prinzipieller erkenntnistheoretischer Bedeutung, so muß die Ausgangserkenntnis selbst absolut unbezweifelbar sein und darf kein Ergebnis einer etwa dogmatisch vorausgesetzten Theorie bilden. Sie muß überhaupt von jeder Theorie unabhängig sein und speziell vor jeder Theorie liegen, die irgendwie durch die in Frage gestellte Erkenntnis »begründet« wird, wenn eine petitio principii vermieden werden soll. Soll aber die erwähnte Ausgangserkenntnis als gültige Voraussetzung, als wissenschaftliches Prinzip der folgenden Untersuchungen dienen, so muß sie nicht bloß wirklich absolut unbezweifelbar sein, sondern sie muß als solche erkannt werden. Es muß somit die prinzipielle Möglichkeit bestehen, sie in sich selbst (immanent) absolut zu erkennen. Mehr als absolute Erkenntnis zu diesem Zwecke zu fordern, wäre widersinnig. Aber ebenso falsch wäre es, sich in diesem Falle

Digitized by Google

mit einer nicht abſoluten – und gar mit einer problematiſchen – Erkenntnis begnügen zu wollen. Denn dann müßte der in der Geſamtheit der erkenntnistheoretiſchen Sätze als letzt begründend zu geltende Satz ſelbſt begründungsbedürftig ſein. Die abſolute Erkenntnis ſelbſt in ihrem Sinn und in ihrer Geltung kann alſo zum Zwecke einer erkenntnistheoretiſchen Unterſuchung nur in einer abſoluten Erkenntnis erfaßt werden. Steht es aber ſo, ſo ſind hier ſowohl die erkannte, wie die erkenntnis-leiſtende Erkenntnis von demſelben Weſen. Das beſagt freilich noch nicht, daß die Erkenntnisakte beider Erkenntniſſe ihrem Weſen nach abſolut identiſch ſein müſſen. Daß ſie es aber ſind, iſt wohl möglich. Wäre das jedoch wirklich der Fall, ſo gewänne man dadurch in der Aufdeckung dieſer Art abſoluter Erkenntnis die letzte Stütze, die letzte Begründung der Erkenntnistheorie, aus welcher alle erkenntnistheoretiſchen Sätze ihr letztes Geltungsrecht ſchöpften. Denn es beſtünde in dieſem Falle keine Notwendigkeit, die in der Funktion begriffene Erkenntnis nochmals einer Erkenntnis zu unterwerfen, welche ihrerſeits wiederum – und ſo in infinitum – zu erkennen wäre. Jeder neue Schritt, der übrigens in ſich wohl möglich ſein kann, würde uns zu keinem neuen Reſultate führen.

Um Mißverſtändniſſen vorzubeugen, iſt hier ausdrücklich zu betonen, daß, wenn wir hier von einer Notwendigkeit der Erkenntnis einer abſoluten Erkenntnis für die Zwecke einer ſyſtematiſch einwandfreien Erkenntnistheorie reden, es nicht in dem Sinne gemeint iſt, als ob die ausgeübte abſolute Erkenntnis die erkannte Erkenntnis hinſichtlich ihrer Geltung begründete. Jede Erkenntnis trägt das ihr eigentümliche Geltungsrecht in ſich ſelbſt ohne Rückſicht darauf, ob ſie ſelbſt Gegenſtand einer gültigen Erkenntnis iſt, oder nicht. Es gibt nun Erkenninisarten, die ihrem eigenen Sinne nach auf andere Erkenntniſſe von höherem Geltungsrechte zurückweiſen, wogegen die abſolute Erkenntnis ihrem Sinne gemäß ihr volles, nicht mehr ſteigerungsfähiges Recht nur ſich ſelbſt verdankt. In unſerem Falle reden wir aber von der Begründung der Sätze über die abſolute Erkenntnis, welche als Beſtandteil in die Erkenntnistheorie eingehen. Und da bedarf es wohl einer Erkenntnis der Erkenntnis, um die entſprechenden Sätze zu begründen.

Nun iſt klar: Wenn überhaupt irgendeine Erkenntnis als abſolut, d. h. vor allem als eine ſolche, bei der ein Bezweifeln widerſinnig wäre, gelten ſoll, ſo kann dies von keiner anderen als von der ſchlechthin unmittelbar gebenden Erkenntnis gelten, d. i. von einer Erkenntnis, bei welcher der in ihrem Sinne gemeinte

Digitized by Google

»Gegenstand« (im weitesten Sinne des Wortes) mit dem erkannten Gegenstande sich nach allen seinen Komponenten in schlechthin unmittelbarer Gegebenheit vollkommen deckt, und in seiner Selbstheit »originär«, »leibhaftig« gegenwärtig ist. Wir wollen eine solche Erkenntnis immanent und adäquat nennen. Sie bezweifeln zu wollen, wäre widersinnig, weil man dadurch der letzten Begründungsgrundlage jeder vernünftigen Erkenntnisstellungnahme beraubt sein würde, einer Grundlage, die auch für den vernünftigen Zweifel unentbehrlich ist.[1])

Nun wird uns jeder zustimmen müssen, daß, wenn man von einer »Erkenntnis« redet, man etwas im Auge hat, was nur in irgendeinem Bewußtseinsakte[2]) eines erkennenden Subjektes (evtl. in einer Mannigfaltigkeit von solchen Akten) und an einem Gegenstande vollzogen werden kann. Dabei macht eine bestimmte Beziehung zwischen beiden Elementen das Charakteristische der »Erkenntnis« aus. In der Erkenntnistheorie soll aber eine Erkenntnis von der Erkenntnis und ihren Artungen gewonnen werden. Auch in diesem Falle muß also die Erkenntnis in einem Bewußtseinsakte und an einem »Gegenstande« vollzogen werden. Es fragt sich nur, was hier den Gegenstand ausmacht? Offenbar alles das, was zu einer Erkenntnis gehört, wie auch das, was für ihr Zustandekommen notwendig ist, d. h. ein Bewußtseinsakt eines Erkenntnis-Subjektes, der diesem Akte zugehörige Gegenstand und ihre gegenseitige Beziehung.

So trivial dies auch klingen mag, schließt es doch Mißverständnisse nicht aus. Vor allem liegt folgender Gedankengang nahe, der leicht zu Absurditäten führt: Die Erkenntnistheorie will eine Erkenntnis von der Natur und dem Werte einer (evtl. der) Erkenntnis gewinnen. Sie muß also einerseits den »Prozeß« des Erkennens, andererseits die Leistung dieses Erkennens studieren, das heißt beurteilen, inwiefern das in diesem (untersuchten) Erkennen Erkannte mit dem »Gegenstande« zusammenstimmt. Sie muß m. a. W. den Gegenstand, so wie er erkannt bzw. in dem Erkennen vermeint ist, und diesen Gegenstand, so wie er »an sich« und »unabhängig« von dem Erkennen, evtl. jeglichem Bewußtsein ist, nebeneinander stellen und aus dem Vergleiche beider beurteilen, inwiefern der »erkannte« Gegenstand als solcher mit dem an sich seienden »zusammenstimmt«. Eine völlige Zusammenstimmung würde eine »absolute« Erkenntnis

1) Vgl. dazu E. Husserls Ausführungen in den »Ideen« I (»das Prinzip aller Prinzipien«), sowie in den »Logischen Untersuchungen« I. Band, über den skeptischen Relativismus.

2) Ohne das Wort hier in irgendeinem spezifischen Sinne zu gebrauchen.

Digitized by Google

bedeuten. — Der Erkenntnistheoretiker würde alſo in dieſem Falle folgende Objekte zu erkennen haben:

1. das Erkennen (den Bewußtſeinsakt);
2. den an ſich, unabhängig von dem Bewußtſein ſeienden realen oder idealen Gegenſtand;
3. das Erkannte als ſolches bzw. den geſamten »Inhalt«, mit dem der im Erkenntniserlebnis bewußte Gegenſtand in ihm ſelbſt eben bewußt, den »Sinn«, mit dem er gemeint iſt, d. h. den »Gehalt« und den Modus, mit dem er gegeben iſt;
4. das Verhältnis zwiſchen dem »an ſich ſeienden« Gegenſtand und dem »Inhalt« des Erkannten als ſolchem.

Die Vernünftigkeit, evl. der Widerſinn einer ſolchen Stellung der Aufgabe hängt vorzugsweiſe davon ab, was man unter dem »Anſich-ſein« des Gegenſtandes, evtl. unter ſeiner »Unabhängigkeit« vom Erkennen (oder allgemeiner: vom Bewußtſein) verſteht. Meint man nämlich, daß der »an ſich-ſeiende« Gegenſtand ſo viel bedeutet, wie ein Gegenſtand, der überhaupt von keinem Erkennen, evtl. Bewußtſein getroffen wird, und verſteht man unter »Unabhängigkeit« das Fehlen einer Abhängigkeit, welche darin beſtünde, daß der »an ſich-ſeiende« Gegenſtand durch das Eintreten in irgendeine Beziehung mit dem Bewußtſein eo ipso notwendig etwas von ſeiner Eigenheit einbüßen und eine Geſtalt annehmen müſſe, die ihm außerhalb dieſer Beziehung zum Bewußtſein überhaupt nicht zukommt — und fordert man zugleich ein Erkennen dieſes Gegenſtandes, ſo wie er »an ſich« iſt —, ſo ſtellt man eine widerſinnige Aufgabe. Denn ſchon abgeſehen von der Frage nach dem Rechte der Setzung eines ſolchen Gegenſtandes, müßte die Erkenntnis dieſes Gegenſtandes einerſeits prinzipiell unmöglich ſein, andererſeits ſchon zum Zwecke der Formulierung der angedeuteten Aufgabe vorausgeſetzt werden. Daraus ergibt ſich aber, daß ein ſolcher Begriff des »An ſich-ſeins«, evtl. der »Unabhängigkeit« vom Bewußtſein widerſinnig iſt, und daß eine vernünftige Rede von »an ſich-ſeienden Gegenſtänden« darunter notwendig nur Gegenſtände verſteht, die prinzipiell eben Gegenſtände, Korrelate von Bewußtſeinsakten ſein können, wobei dieſes »An ſich-ſein« einen anderen Sinn annehmen muß[1]), wenn von ihm überhaupt die Rede ſein ſoll.[2]) Ohne uns

1) Damit ſagen wir etwas aus, was auch Bergſon völlig annehmen müßte. Nur da kann der Grund liegen, weswegen er von der Welt nur ſpricht, ſoweit ſie ein »image« iſt.

2) Vgl. E. Huſſerl, »Ideen zu einer reinen Phänomenologie«, I. Buch, § 45, S. 83–85.

Digitized by Google

jedoch mit der Bestimmung dieses Sinnes weiter zu beschäftigen, ziehen wir bloß die hier für uns allein wichtige Konsequenz: Für eine Erkenntnistheorie kann der Gegenstand, auf den sich das zu erforschende Erkennen richtet, nur als eine Gegebenheit, als ein dem Erkenntnissubjekte entgegentretendes »Phänomen« genommen und muß genau so genommen werden, wie es sich gibt. Daß dies evtl. auf verschiedene Weise geschehen könnte, ist natürlich für die Erkenntnistheorie von grundlegender Bedeutung. Aber wie immer diese Gegebenheitsweisen beschaffen sein mögen, von Wichtigkeit ist hier nur, daß man die Grenzen einer möglichen Gegebenheit nicht verlassen darf. Das besagt noch nicht, daß der an sich und unabhängig vom Bewußtsein seiende Gegenstand mit dem jeweilig aktuell Gegebenen zusammenfallen, noch daß überhaupt bei jedem überhaupt möglichen Gegenstande die Möglichkeit einer solchen Deckung vorhanden sein muß. Es besagt nur für einen Gegenstand die Notwendigkeit der prinzipiellen Möglichkeit, sich einem Erkenntnissubjekte in eigener Selbstheit zu geben und sich in dieser Gegebenheit auszuweisen.

Nach dem Gesagten könnte wohl die Frage auftauchen, worin der Unterschied zwischen dem zu erkennenden Gegenstande und dem erkannten Gegenstande als solchem, evtl. dem vermeinten Gegenstande als solchem besteht. Indessen ist es eine Frage der Erkenntnistheorie selbst und kann als solche hier nicht beantwortet werden. Hingegen müssen wir noch die Rolle genauer bestimmen, in welcher der »Gegenstand an sich«[1]) als Gegenstand der untersuchten Erkenntnis, in der Erkenntnistheorie auftritt.

In jeder der sogenannten »positiven Wissenschaften«, und spezieller in den Naturwissenschaften, ist der zu untersuchende Gegenstand ein reales oder ideales Sein. Irgendein als existierend uns entgegentretender Gegenstand wird in der Wissenschaft in bezug darauf untersucht, welche Eigenschaften er »hat«, wie er beschaffen »ist«. Wenn irgendeine bestimmte Erkenntnis in uns den Zweifel erweckt, ob ein Gegenstand X so beschaffen ist, wie wir es bisher meinten (bzw. ob er überhaupt als solcher existiert), so suchen wir neue Erkenntnisse von ihm und gelangen entweder zu dem Resultate, daß er »wirklich« so beschaffen ist (bzw. daß er als solcher existiert), oder daß er anders beschaffen ist (bzw. überhaupt nicht existiert). Im letzteren Falle ist seine Nichtexistenz der Streichung des betreffenden Gegenstandes aus der betreffenden Seins-Sphäre

1) Natürlich nur in einem berechtigten Sinne nach Beseitigung des oben angedeuteten Widersinns.

Digitized by Google

äquivalent, die ſelbſt, wie vorher, als exiſtierende betrachtet wird, und deren Exiſtenz überhaupt nicht zum Problem gemacht wird. Jedenfalls fällt der unterſuchte Gegenſtand unter die Kategorie des Seins (bzw. der Realität), oder unter eine der logiſchen Abwandlungen[1]) dieſer Kategorie — und als ſolcher eben, als exiſtierender bildet er das Thema der Unterſuchung.

Anders iſt es in der Erkenntnistheorie. Wenn wir die Erkenntnis eines Gegenſtandes unterſuchen, ſo intereſſiert es uns nicht, ob der Gegenſtand der unterſuchten Erkenntnis exiſtiert, ob er »objektiv« ſo oder ſo beſchaffen »iſt«, oder nicht. Nicht als Realität (bzw. als Sein) fällt er in den Bereich der erkenntnistheoretiſchen Probleme. Wenn wir z. B. fragen, ob eine Erkenntnis X von einem Gegenſtande Y »in Wahrheit« eine Erkenntnis iſt, oder nur ein Schein, ſo wollen wir die Frage entſcheiden, ob der »Inhalt« der Erkenntnis X mit dem »Sinn« des Gegenſtandes X (wie wir ihn als Y vermeinen) »zuſammenſtimmt«, oder nicht. Ob der »Inhalt« dieſer Erkenntnis in Wahrheit den »Sinn« dieſes Gegenſtandes (bzw. ſeiner Eigenſchaften) »erfüllt«[2]), oder ob ein Widerſtreit zwiſchen ihnen beſteht. Nicht der Gegenſtand an ſich in ſeinem ſchlichten Sein bzw. Daſein, ſondern der Sinn eines als an ſich ſeiend bewußten Gegenſtandes kommt hier in Betracht, ſo wie der Modus, in dem dieſer Sinn Fülle der Gegebenheit und den Charakter des leibhaften Daſeins u. dgl. m. erhält. Um dieſen Vergleich zwiſchen dem »Inhalt« der Erkenntnis und dem »Sinn« des Gegenſtandes durchzuführen, müſſen wir natürlich zuerſt erſchauen und erfaſſen, was zum »Sinn« des betr. Gegenſtandes gehört. Wir müſſen den »Typus« (wenn dieſer überhaupt exiſtiert) erſchauen und beſchreiben, in dem der betr. Erkenntnisgegenſtand auftreten muß, wenn er überhaupt als »realer«, als »dieſer« oder »jener«, als ein »ſolcher« Gegenſtand ſoll gegeben werden können, ſoll ſein können. Andererſeits müſſen wir unterſuchen, ob der konkrete »Inhalt« der betrachteten Erkenntnis dieſen »Sinn« erfüllt. Wobei natürlich dieſe »Erfüllung«, »Zuſammenſtimmung« Probleme für ſich ſind.

Schon dieſe vage Formulierung des Problems führt zu folgenden prinzipiellen Konſequenzen:

1. Da der »Sinn« eines Gegenſtandes prinzipiell nicht mit dem Gegenſtande ſelbſt identiſch iſt, und ſpeziell, da der Sinn eines Realen nichts Reales iſt — ſo ſehr er in dem Gegenſtande (evtl. in

1) Vgl. E. Huſſerl, »Ideen«, I. Buch, I. Abſchn.

2) Vgl. E. Huſſerl, Log. Unterſuchungen, Bd. II, 6. Unterſ.

Digitized by Google

der Realität) irgendwie inkarniert und an ihm als gegebener erfaßbar ist —, so bleiben alle Fragen, die auf die Seinsfeststellungen betreffs des Gegenstandes der untersuchten Erkenntnis gehen, völlig außerhalb der Erkenntnistheorie. Alle also spezifisch wissenschaftlichen, oder in den Bereich der Metaphysik der realen Welt fallenden Fragen werden durch den eigenen Sinn der Erkenntnisprobleme aus der Erkenntnistheorie ausgeschlossen.

2. Aus der obigen Formulierung des betrachteten Problems ersieht man, daß es sich hier um kein reales (z. B. kausales) Verhältnis zwischen zwei realen Gegenständen, sondern um eine Beziehung einer völlig anderen Region — nämlich der des Sinnes — und speziell um eine intentionale Beziehung handelt. Alle sogenannten »Erkenntnistheorien«, welche das Erkenntnissubjekt als ein reales Glied der realen Welt betrachten, und die Erkenntnis, die es von dieser Welt hat, als eine aus der Zusammenwirkung des Gegenstandes und der physiologischen, bzw. psychologischen Struktur des Subjektes auf kausalem Wege hervorgehende Erscheinung aus ihren kausalen Antezedenzien erklären wollen, beschäftigen sich somit mit Fragen, die mit der echten erkenntnistheoretischen Problematik nichts zu tun haben. Sie dürfen also nicht zu der Erkenntnistheorie gerechnet werden. Abgesehen schon davon, daß sie notwendig eine petitio principii begehen, falls sie als erkenntnistheoretische Untersuchungen betrachtet werden wollen!

3. Einen unentbehrlichen Bestandteil der Erkenntnistheorie bildet die Analyse der »Sinne« der Gegenstände, sowie die Ausweisung ihrer Existenz. In welcher Begründungsbeziehung dieser Teil der Erkenntnistheorie zu den spezifisch erkenntnistheoretischen Betrachtungen steht, das ist eine Frage, die erst auf dem Grunde gewisser Resultate der Erkenntnistheorie selbst entschieden werden kann. Aus systematischen Gründen ist es also notwendig, die Resultate der Analyse des Sinnes bis zu dem Augenblick der Lösung der entsprechenden Probleme mit einer spezifischen Neutralisierung der Geltung zu versehen. Doch sind wir hier nicht in der Lage, diese Frage genau zu erörtern.

Doch ganz unabhängig von dem oben berührten Problem gilt die Behauptung: In der Erkenntnistheorie kommt der an sich und unabhängig von dem Bewußtsein seiende Gegenstand nur als Sinn einer prinzipiell möglichen Gegebenheit und als Gegebenes dieses Sinnes in Betracht. Aber auch umgekehrt: Nur der Sinn und die Gegebenheitsmodi einer prinzipiell möglichen Gegebenheit bilden die Quelle aller Erkenntnis von dem Gegenstande.

Digitized by Google

Nur aus dem »Inhalt« des Gegebenen kann das Erkenntnisſubjekt etwas von dem zu erkennenden Gegenſtande wiſſen. Alles andere dagegen, was weder in der aktuellen, noch in irgendeiner prinzipiell möglichen Gegebenheit unmittelbar oder mittelbar ſich ausweiſen kann, muß vernünftigerweiſe als eine unbegründete Meinung zurückgewieſen werden. Das gilt für jede Erkenntnis und ſomit auch für die erkenntnistheoretiſche Erkenntnis. D. h. aber: Alle für die Erkenntnistheorie in Betracht kommenden Gegenſtändlichkeiten – alſo ſowohl das Erkennen, wie das Erkannte als ſolches, wie der Sinn des Gegenſtandes, wie endlich ihre gegenſeitige Beziehung – müſſen Gegebenheiten ſein, evtl. ſein können, und nur in dem zur Gegebenheit Gebrachten kann die Quelle der erkenntnistheoretiſch gültigen Erkenntniſſe liegen. Alles dagegen, was außerhalb dieſer Gegebenheit liegt – ob es irgendwelche ſonſtwo gewonnene Erkenntnisreſultate oder bloß Meinungen und blinde Überzeugungen ſind –, darf in der Erkenntnistheorie keine begründende Rolle ſpielen. Wenn aber eine abſolute Erkenntnis von der Erkenntnis gewonnen werden und überhaupt möglich ſein ſoll, ſo müſſen, dem oben herausgeſtellten Reſultate betreffs der abſoluten Erkenntnis gemäß, die aufgezählten Elemente zur immanenten und womöglich adäquaten Gegebenheit gelangen. Alles andere muß prinzipiell ausgeſchaltet werden, es ſei denn, daß es ſich in einem ſelbſt ſchlechthin unmittelbar gegebenen Begründungszuſammenhange auf immanente und adäquate Gegebenheiten zurückführen läßt. Dabei ſpielt dieſe Art Gegebenheit immer die Rolle des letzten Vorgangs der Erkenntnis und trägt ihr letztes Recht in ſich.

Das iſt ein Prinzip, deſſen grundlegende methodiſche Konſequenzen wir hier noch nicht ſehen können. Die kritiſche Unterſuchung der Bergſonſchen Theorie des Intellektes, und noch mehr unſere ſpäteren poſitiven Ausführungen, werden uns dies vollſtändig zur Klarheit bringen. Ehe wir jedoch zu Bergſon zurückkehren, müſſen wir noch einen weſentlichen Punkt hervorheben, der in der Forderung der Abſolutheit der erkenntnistheoretiſchen Forſchung enthalten iſt.

Wir werden wohl auf keinen Widerſpruch bei Bergſon ſtoßen, wenn wir behaupten, daß die Erkenntnistheorie ſich nicht mit einzelnen Erkenntnisfällen beſchäftigt, ſondern Einſicht in die Erkenntnis »überhaupt« gewinnen und zu »allgemeinen« Behauptungen über ihre Gegenſtändlichkeiten gelangen will. Meinungsverſchiedenheiten werden ſich aber ſicher ergeben, wenn wir fragen werden,

Digitized by Google

was man unter diesem »überhaupt« und »allgemein« versteht. — Nun wollen wir nicht bestreiten, daß es verschiedenartige Untersuchungsweisen (und entsprechend verschiedene Untersuchungsgegenständlichkeiten) geben kann, die alle in gewissem Sinne als »erkenntnistheoretische« hingestellt werden können, und daß man demnach bei ihnen in verschiedenem Sinne von der »Erkenntnis überhaupt« reden kann. Wir wollen nur fragen, in welchem Sinne man von der »Erkenntnis überhaupt« in einer Erkennungstheorie reden muß, die eine letzte, evtl. »erste« philosophische Lehre von der Erkenntnis sein will, die somit eine absolute Erkenntnis von der »Erkenntnis überhaupt«, sowie deren Gattungen und Arten anstrebt?

In der Bezeichnung »absolute« Erkenntnis liegt vielerlei. Ein Moment haben wir schon hervorgehoben. Jetzt haben wir aber von einer »Absolutheit« zu reden, mit welcher die Immanenz und Adäquatheit nicht notwendig zusammengehen müssen. Nur in der Erkenntnistheorie müssen beide Arten der absoluten Erkenntnis zugleich gefordert werden. Will nämlich die Erkenntnistheorie eine absolute Erkenntnis erreichen, so heißt das — außer dem oben Angegebenen —, daß sie eine Erkenntnis anstrebt, welche 1. endgültige, prinzipiell nicht mehr zu ändernde Resultate liefert, welche 2. ihren Geltungswert nur sich selbst verdankt, also von allen in anderen Erkenntnisakten erreichten Erkenntnissen unabhängig ist[1]), 3. welche eben das von dem Gegenstande trifft, was notwendig zu ihm gehören, was er sein muß, wenn er eben ein solcher sein soll, d. h. eine Erkenntnis, welche das reine Wesen des Gegenstandes erfaßt, und welche 4. Resultate liefert, die für jedes nur mögliche Erkenntnissubjekt gültig sein müssen. Wir wollen eine solche Erkenntnis apriorisch nennen, ohne uns hier mit ihrer Möglichkeit, sowie mit ihrer Verschiedenheit von anderen Erkenntnisarten zu beschäftigen.[2])

Eine Erkenntnistheorie, die auf das Absolute geht, will aber noch in einem anderen Sinne die Erkenntnis absolut erfassen. Sie will nämlich jede nur mögliche Erkenntnis erforschen. Sie will etwas erreichen, was in uneingeschränkter Geltung über jede Er-

1) Natürlich, wenn es sich um eine unmittelbare Erkenntnis dieser Art handelt. Es gibt aber selbstverständlich auch mittelbare Erkenntnisse solcher Art, die durch die unmittelbare bedingt und motiviert wird. Das Charakteristische ist aber, daß die unmittelbare Erkenntnis beschriebener Art ihrer Geltung nach autonom ist.

2) Natürlich soll der hier gebrauchte Terminus seine Bedeutung nur aus den oben angegebenen Momenten schöpfen. Sein Sinn deckt sich mit dem von Husserl geprägten. (Vgl. »Ideen« I. Buch, I. Abschn.)

Digitized by Google

kenntnis ausgeſprochen werden kann. Sie will mit einem Worte das reine Weſen der Erkenntnis überhaupt, ſowie die reinen Weſen ihrer Arten in ebenſo uneingeſchränkter Allgemeinheit erkennen. Deswegen darf ſie ſich mit einer aprioriſchen Lehre z. B. von der menſchlichen Erkenntnis nicht begnügen; denn es kann wohl zum Weſen der menſchlichen Erkenntnis Verſchiedenes gehören, was zum Weſen der Erkenntnis anders beſchaffener Weſen nicht gehört. Die Einſchränkung auf das Weſen der menſchlichen Erkenntnis würde alſo eine Beſchränkung des Bereiches der Erkenntniſſe mit ſich führen, in bezug auf welche die gewonnenen Reſultate zu gelten hätten. Eine ſolche Beſchränkung würde aber die Aufſtellung der Prinzipien der Erkenntniſſe unmöglich machen.[1])

Alles Bisherige zuſammengefaßt, läßt ſich ſagen: Eine auf das »Abſolute« gehende Erkenntnistheorie muß

1. von allen ſonſtigen wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Theorien unabhängig ſein;
2. die letzte Quelle ihrer Erkenntniſſe in einer immanenten und (wo dies möglich iſt) adäquaten Erkenntnis haben;
3. ſich einer aprioriſchen Erkenntnis bedienen;
4. das reine Weſen der Erkenntnis überhaupt zu erkennen ſuchen.

Im vorigen Kapitel haben wir die beiden letzten Punkte ſchon behandelt, indem wir den Widerſinn aufzeigten, in den ſich Bergſon durch Nichtbeachtung dieſer beiden für die prinzipielle Richtigkeit der Erkenntnistheorie unerläßlichen Bedingungen verwickelt. Die obigen Ausführungen fügen den früheren Erörterungen poſitive Argumente bei und machen es zugleich verſtändlich, weswegen wir gerade mit dem Problem des Weſens anfangen und an dieſer Stelle Bergſon zuerſt angreifen mußten. Die folgenden Betrachtungen werden ſich vornehmlich mit den beiden übrigen Punkten beſchäftigen. Zuvor aber müſſen wir noch eine Frage beantworten:

Der Leſer kann nämlich fragen, weswegen wir hier von der Erkenntnisart gerade einer Erkenntnistheorie, die eine »prima philoſophia« wäre, reden. Wir antworten: Vor allem iſt es das letzte Ziel der Bergſonſchen Erkenntnistheorie, die abſolute Erkenntnis herauszuſtellen. Eo ipso muß an ſeine Erkenntnistheorie

1) Es gibt noch andere Gründe, die es bewirken, daß eine ihre Aufgaben verſtehende Erkenntnis-Theorie nicht eine Theorie des menſchlichen Erkennens ſein kann. Da ſie ſich aber erſt auf Grund anderer erkenntnistheoretiſcher Reſultate ergeben, ſo können wir hier auf ſie nicht eingehen. In dem poſitiven Teile unſerer Unterſuchungen werden wir Gelegenheit finden, dies näher zu beſprechen.

Digitized by Google

die Forderung geſtellt werden, daß ſie ſich ſelbſt keiner nicht-abſoluten Erkenntnis bedient. Aber auch ganz unabhängig von Bergſon und ſogar gegen die faktiſchen Tendenzen ſeiner Erkenntnistheorie, die im Grunde auf »abſolute« Erkenntnis der Menſchen geht, – können wir zeigen, daß eine Erkennungstheorie, wie ſie von uns als eine »prima philosophia« intendiert iſt, eine ſyſtematiſche Notwendigkeit darſtellt. Jede andere »Erkenntnistheorie« muß u. E. entweder die »prima philosophia« bewußt vorausſetzen – oder, wenn ſie das nicht tut und weder die Notwendigkeit einer »prima philosophia» einſieht, noch die von uns herausgeſtellten Bedingungen der Möglichkeit der letzteren ſich zum Bewußtſein bringt, notwendig zu prinzipiellen Schwierigkeiten kommen, oder ſelbſt widerſinnig ſein. Es iſt nämlich das Eigentümliche des Erkenntnisproblems, daß es ſich urſprünglich und naiv in prinzipieller Form ſtellt, d. h. eine prinzipielle, abſchließende und zweifelloſe Löſung fordert. Natürlich gibt es erkenntnistheoretiſche Probleme, die weder ſolche prinzipielle Bedeutung, noch eine ſolche Geſtalt haben und gar nicht in prinzipieller Form formuliert zu werden brauchen. Aber eben, um ſolche korrekt zu ſtellen, muß man ſich einerſeits zum Bewußtſein bringen, daß es keine prinzipiellen Probleme ſind und ſomit den Unterſchied zwiſchen prinzipiellen und nicht prinzipiellen Fragen ſchon kennen; andererſeits darf man nicht vergeſſen, daß die nicht prinzipiellen Fragen ſchon die Löſung der prinzipiellen vorausſetzen und von ihnen abhängig ſind. Denn das Prinzip bedingt und regelt ſeinem Weſen nach alles, was irgendwie in den Bereich ſeiner Beſonderungen und Anwendungen gehört. Die Prinzipien der Erkenntnis – die in der Erkenntnis des reinen Weſens der Erkenntnis überhaupt erfaßt werden, bedingen alle Sätze, die durchweg über eine wie immer beſchaffene Erkenntnis aufgeſtellt werden können. Eine Erkenntnistheorie, die das Grundſtück, das die Herausſtellung der Prinzipien enthält, entbehrte, würde durch die naive Tendenz der Erkenntnisprobleme dazu getrieben, nach Prinzipien zu ſtreben, würde dieſe jedoch nicht zu erreichen vermögen und evtl. der Gefahr entgegengehen, ihre Reſultate als Prinzipien zu betrachten. Sie würde alſo nicht nur in dem Sinne unvollſtändig ſein, daß ſie nicht das ganze Gebiet der möglichen Probleme umſpannte, ſondern vor allem in dem Sinne, daß ſie ſelbſt in hohem Grade problematiſch wäre und es ſein müßte (ſie, die im Grunde immer unbezweifelbar zu ſein beanſprucht!). Im beſten Falle müßte ſie hinſichtlich der Geltung ihrer Behauptungen auf anderweitige Begründung zurückweiſen, die ſie ſelbſt nicht zu geben vermöchte,

Digitized by Google

ſo daß ſie dabei ſelbſt nur eine bedingte Geltung beanſpruchen dürfte. Im minder glücklichen Falle käme ſie aber zu einer unerlaubten Umdeutung der gewonnenen Reſultate ins Abſolute und ließe ſo gerade da den Widerſinn entſtehen, wo die letzte Aufklärung der Erkenntnis geſucht und die Erreichung einer unbezweifelbaren Wahrheit erwartet wird.

Wir wollen das gewonnene Reſultat – ſo ergänzungsbedürftig und unbeſtimmt es formuliert werden mußte – ſcharf im Gedächtnis behalten und jetzt – ohne es vorauszuſetzen – an die Kritik der Bergſonſchen Theorie des Intellektes herantreten, wobei vor allem die Begründung ihrer Grundbehauptungen ins Auge gefaßt werden ſoll. Vielleicht wird es uns gelingen die Quelle der Irrtümlichkeit dieſer Theorie in der Nichterfüllung der oben aufgeſtellten Bedingungen der prinzipiellen Richtigkeit der Erkenntnistheorie zu finden. Wir fangen mit der Bergſonſchen Auffaſſung der Wahrnehmung an.

Die Grundbehauptung Bergſons in dieſer Hinſicht lautet – wie wir uns aus dem I. Teile der Unterſuchung erinnern – folgendermaßen: Die äußere Wahrnehmung iſt auch in dem reinen Zuſtande keine unintereſſierte, abſolute Erkenntnis, ſondern ſteht in weſentlicher Beziehung zum Handeln und iſt in ihrer Eigenart nur aus dieſer Beziehung zu verſtehen. Die Folge dieſer Beziehung iſt in der reinen Wahrnehmung eine beſtimmte, unter der Richtſchnur der Handlungsbedingungen vollzogene Auswahl mancher Bilder aus der Bildergeſamtheit, ſo daß ſie ſich zur Realität wie ein Teil zum Ganzen verhält. In der konkreten Wahrnehmung dagegen iſt es die Entſtehung einer Reihe von »Schemata der Handlung«, deren gewohnheitsmäßiges Vorherrſchen in der Erkenntnis eine Umformung der Weltanſicht zur Folge hat. Der Umſtand aber, daß die Schemata nichts der Erkenntnis als ſolcher Zugehöriges, ſondern etwas Handlungsrelatives ſind, ermöglicht ihre Beſeitigung in der unintereſſierten Erkenntnis und beweiſt zugleich ihre Nicht-Objektivität.

Die Argumente für dieſe Behauptung ſind teils negativ, teils poſitiv. Mit den negativen, welche die Unhaltbarkeit herrſchender erkenntnistheoretiſcher und dabei vorwiegend metaphyſiſcher Theorien betreffen, wollen wir uns nicht beſchäftigen. Dieſe Theorien können ja ganz falſch ſein; die Bergſonſche Auffaſſung dagegen braucht deswegen nicht wahr zu ſein. Was aber die poſitiven Argumente anbelangt, ſo ſind ſie – wie wir uns erinnern – in der Hauptſache folgende: die äußere Wahrnehmung ſteht in weſentlicher Beziehung zum Handeln, weil

Digitized by Google

1. es Handlungszentren gibt;
2. weil ſich um dieſe Zentren herum Bilderſyſteme – »die Wahrnehmung« – gruppieren, deren Vorhandenſein nur unter der Vorausſetzung der Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung zu verſtehen iſt;
3. weil in der Art der Anordnung dieſer Bilder die Beziehung zur Handlung zum Ausdruck kommt;
4. weil unſer nervöſer Apparat (evtl. das Gehirn), von welchem die Wahrnehmung ſowohl in ihrem Bereiche, wie in ihrer Exiſtenz abhängig iſt, kein Apparat des Vorſtellens, ſondern des Handelns iſt;
5. weil zwiſchen der Wahrnehmung und der Handlung beſtimmte Geſetze obwalten;
6. weil die in der konkreten Wahrnehmung vorhandenen Schemata der Handlung das Gelingen der Handlung bedingen.[1])

Wir fragen: Welche Gründe bringt Bergſon zum Beweiſe der Richtigkeit dieſer Argumente bei, und auf was für eine Erkenntnisart ſtützen ſie ſich? In »Matière et mémoire« findet man nur zwei Motive für das Beſtehen der Handlungszentren: a) das Bild, das »ich« »meinen Leib« (mon corps) nenne, unterſcheidet ſich von allen ſonſtigen Bildern dadurch, daß es nicht bloß von außen her wahrgenommen, ſondern auch von innen her durch affektive Empfindungen (affections) empfunden wird. Und da dieſe Empfindungen in ſich eine Mannigfaltigkeit von virtuellen Bewegungen ſein ſollen, da ſie immer zwiſchen Reiz und nichtautomatiſche Reaktion eingeſchoben ſind und ſomit eine willkürliche Reaktion vorbereiten, iſt »mein Leib« ein Zentrum des Handelns, das etwas völlig Neues hervorzubringen imſtande iſt.

b) »Ich« finde in der äußeren Welt, d. h. in der Geſamtheit der Bilder, ſolche Bilder, welche meinem Leib ähnlich ſind, und die deswegen ebenſo »Zentren des Handelns« ſind.

Um mit dem zweiten Argument anzufangen, iſt vor allem zu fragen, in was für einer Erkenntnis »mir« fremde Leiber gegeben ſind. Bergſon wird uns wahrſcheinlich ſagen, daß dieſe Bilder, wie alle anderen, eben Bilder ſind und ſomit in der äußeren Wahrnehmung erkannt werden. Demgegenüber antworten wir: in der äußeren Wahrnehmung ſind uns zwar Leiber als materielle Körper, nicht aber als empfindende, lebende Körper gegeben. Wir ſehen den Lebeweſen ihre Zuſtände auf eine andere Weiſe an, als

1) Vgl. dazu den I. Teil, II. Abſchnitt, 1. Kapitel dieſer Arbeit.

Digitized by Google

wir Eigenschaften »toter« Dinge wahrnehmen. Mag freilich die äußere Wahrnehmung als notwendige Grundlage für die Erkenntnis der Zustände der Lebewesen dienen, die letztere ist aber mit der ersteren nicht zu identifizieren; es muß ein spezifischer Erfassungsakt sich auf der Wahrnehmung aufbauen, damit psychische Zustände der Lebewesen erfaßt werden könnten. Sehen wir aber davon ab und nehmen für einen Augenblick an, daß diese Zustände in der äußeren Wahrnehmung erkannt werden. Die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung aber sind nach Bergson mit den Schemata der Handlung durchtränkt und entbehren in entsprechendem Maße der Objektivität. Und wie darf man sich auf die Wahrnehmung berufen, wenn ihr Erkenntniswert erst untersucht werden soll? Wir wissen aber, daß nach Bergson die Unterlage der konkreten Wahrnehmung die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung bilden sollen, die — im Prinzip wenigstens — Objektivität besitzt. Vielleicht also finden sich die Bilder »fremde Leiber« unter den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung? Wir sollen aber nicht vergessen, daß das für uns nur dann eine Bedeutung hätte, *wenn* die Reinigung der konkreten Wahrnehmung als möglich erwiesen, d. h. wenn ihre Handlungsrelativität bewiesen wird. Solange aber dies nicht entschieden ist, dürfen wir keine Erkenntnisresultate weder der konkreten, noch der reinen Wahrnehmung zum Beweise ihrer Handlungsrelativität benutzen.

Nehmen wir aber für einen Augenblick an, daß die Erkenntnis der »Handlungszentren« in einer *Intuition* vollzogen wird[1]), so ändert das gar nichts an der Sachlage. Denn erstens ist die »äußere Intuition«, welche allein in Betracht kommen könnte, nichts anderes als eine vervollständigte reine Wahrnehmung. Zweitens bestehen ihre Gegebenheiten in einer Mannigfaltigkeit von qualitativen Bewegungen, unter welchen wir schwerlich so etwas wie ein »Handlungszentrum« finden könnten. Drittens müßten wir dann nach dem Erkenntniswerte dieser Intuition fragen. Bergson könnte uns freilich mit Bezug auf das letztere sagen, man könne sich der Intuition bedienen gleichgültig, ob sie selbst Gegenstand einer gültigen Erkenntnis ist; und andererseits — er hätte ja die Intuition als solche untersucht. Wir stimmen ihm bei, aber es scheint uns, daß wir dadurch nicht befriedigt werden können. Denn erstens müßte dann die Theorie der Intuition ganz *unabhängig* von der Theorie des Intellektes aufgestellt und begründet werden, was bei Bergson nicht

1) Was sich übrigens auf Grund der Ausführungen in »Matière et mémoire« gar nicht erschließen läßt!

Digitized by Google

der Fall ist. Zweitens müßten wir noch spezielle Untersuchungen über die Intuition von den fremden Leibern fordern. Denn die rein formalen Bestimmungen, die wir bei Bergson finden, sind zu allgemein und vag, als daß man auf ihrem Grunde über die Art und den Geltungswert einer »intuitiven« Erkenntnis der fremden Leiber zur Klarheit kommen könnte. Die Behauptung über die Existenz anderer Handlungszentren ist also im Rahmen des Bergsonschen Systems auf befriedigende Weise nicht zu begründen. Somit dürfte Bergson nur behaupten: es gibt nur ein einziges Handlungszentrum, nämlich »meinen Leib« – vorausgesetzt, daß das Argument, das sich auf die Natur und Rolle der affektiven Empfindungen stützt, haltbar ist. Wie steht es aber damit?

Nach den Ausführungen Bergsons in »Matière et mémoire« [1]) – auf welche wir hier nicht näher eingehen können – gehören die affektiven Empfindungen nicht zu der »äußeren Welt«, welche in der äußeren Wahrnehmung erkannt wird. Denn sie bilden das »subjektive Element«, die Verunreinigung der konkreten Wahrnehmung, welche eben beseitigt werden muß, sollen die reinen Gegebenheiten erreicht werden. Da andererseits Bergson nur zwei Grundkategorien des realen Seins kennt – die äußere, materielle Welt und das Bewußtsein (das »herabgeminderte«, individuelle) [2]) –, so müssen wir die affektiven Empfindungen als etwas zum Bewußtsein Gehöriges betrachten. Wie wir aber wissen, gibt es nach Bergson zwei Erkenntnisarten vom Bewußtsein: 1. die intuitive und 2. das Wahrnehmen des eigenen Bewußtseins unter dem statischen Aspekte. Der letzteren können wir uns hier – wo es sich um eine »uninteressierte« Erkenntnis handelt – nicht bedienen. Wir müssen also zu der Intuition greifen und das eigene Bewußtsein in der reinen Dauer studieren. Was haben wir aber zu untersuchen? Vorausgesetzt, daß die Rolle, welche Bergson den affektiven Empfindungen in der Handlung zuschreibt, selbst außer Zweifel stünde, wären in der Intuition 1. die Natur der affektiven Empfindungen, 2. ihre Stellung zwischen dem Reize und der handlungsmäßigen Reaktion zu studieren. Dazu bemerken wir: Solange man die Objektivität der äußeren (konkreten) Wahrnehmung und die in ihr gegebene objektive Welt einerseits, und andererseits den Erkenntnis-

1) Vgl. M. e. m. S. 43 ff.

2) Das »Urbewußtsein« können wir hier außer acht lassen, da es von vornherein klar ist, daß, wenn es so etwas gibt, es jedenfalls nicht die Stätte der »affektiven Empfindungen« sein kann. Übrigens bildet das Urbewußtsein keine prinzipiell neue Grundrealität.

Digitized by Google

wert der »inneren Wahrnehmung«[1]) und ſomit die Exiſtenz der »pſychiſchen Zuſtände« als realer Zuſtände realer, zu der Welt gehöriger pſychiſcher Subjekte anerkennt, darf man wohl zwiſchen dem Reize und der »affektiven Empfindung« ſcheiden. Leugnet man aber — wie es Bergſon tut — einerſeits die Objektivität der »Schemata der Handlung« (und ſomit — wie wir es im vorigen Kapitel gezeigt haben — die Objektivität der gegenſtändlichen evtl. der dinglichen Kategorien) und andererſeits die Exiſtenz der pſychiſchen Zuſtände als ſelbſtändiger Einheiten, ſo iſt dann unmöglich zwiſchen »Reiz« und »Empfindung« zu ſcheiden. Beides iſt in dieſem Falle ein und dieſelbe Gegebenheit. Denn ſo etwas wie »Reiz« iſt durch gar nichts anderes als eben durch die Empfindung gegeben. Beim Feſthalten der Welt der konkreten Wahrnehmung iſt mit dieſer Empfindung zugleich eine Anzahl von Dingen und realen Prozeſſen gegeben und erſt die Geſamtheit dieſer Gegebenheiten, ſowie die Zuſammenhänge, die zwiſchen ihnen beſtehen, führen zur Konſtitution von ſo etwas wie ein »Reiz«. Andererſeits entſtehen nach Feſthaltung der »inneren Welt« der realen Seele, ſowie des eigentümlichen Dinges, das wir »mein Leib« nennen, beim Auftreten der affektiven Empfindung Motivationen, welche dieſe Empfindung als einen ſubjektiven »Zuſtand« des pſychiſchen, in eigentümlicher Gemeinſchaft mit dem empfindenden Leib lebenden Individuums erſcheinen laſſen. Sind einerſeits der Reiz, andererſeits die »affektive Empfindung« als ſelbſtändige Entitäten konſtituiert, ſo entſtehen neue Motivationsreihen, die erſt beides in einen Abhängigkeitszuſammenhang bringen und zur Konſtituierung des »Reizes« im ganz ſpezifiſchen Sinne, und der durch dieſen Reiz »hervorgerufenen« Empfindung führen.[2]) Sind aber weder der Reiz noch die »Empfindung« konſtituiert, ſo bleibt ein einziges Bewußtſeinsdatum übrig, von dem man weder ſagen darf, daß es »Empfindung« — als ein leiblicher Zuſtand — iſt, noch, daß es in Zuſammenhang mit dem äußeren »Reize« ſteht. Wenn alſo Bergſon die Objektivität ſowohl der gegenſtändlichen evtl. dinglichen, wie auch der zuſtändlichen Kategorien in Frage ſtellt, und andererſeits doch von Reiz und Empfindung redet, ſo begeht er eine Inkonſequenz. Außerdem müſſen wir ihn fragen, auf Grund welcher Erkenntnis und mit

1) Wir gebrauchen das Wort zunächſt bloß als Abkürzung des Terminus: »Die Erfaſſungsweiſe des Bewußtſeins unter dem ſtatiſchen Aſpekte.«

2) Wir ſind hier genötigt, manche Zuſammenhänge zu ſchildern, deren Richtigkeit wir erſt in dem poſitiven Teile unſerer Arbeit in extenso zeigen werden.

Digitized by Google

welchem Rechte er dies tut? Auf Grund der intuitiven Erkenntnis? Für diese gibt es ja keine »Dinge«, »objektive Prozesse«, »subjektive Zustände als selbständige Einheiten«, »kausale Zusammenhänge zwischen beiden« usw. All das ist ja nur in der Sphäre des statischen Aspektes der Realität vorfindbar. Und da uns im Rahmen des Bergsonschen Systems keine andere Erkenntnis zur Verfügung steht, so schwebt die betrachtete These vollständig in der Luft. Damit sie aber begründet werden könnte, müßte zum mindesten das behauptet werden, dessen Leugnung das Ziel und Resultat der Theorie der Wahrnehmung ist: die Objektivität der »Schemata des Handelns«.

Das Gesagte trifft ebenso die Bergsonsche Behauptung über das Verhältnis zwischen der affektiven Empfindung und den Reaktionsbewegungen. Nicht anders verhält es sich mit der Behauptung über die Natur der affektiven Empfindungen selbst. Untersuchen wir das Bewußtsein in der reinen Dauer, so haben wir – nach Bergson – eine heterogene Kontinuität vor uns, von welcher wir keine Elemente absondern dürfen, ohne das unmittelbar Gegebene radikal zu ändern. Was die affektiven Empfindungen in sich sind, unabhängig von allem, was sonst im Bewußtsein sein mag, können wir gar nicht wissen. Glauben wir aber dies zu wissen, so verabsolutieren wir – nach Bergson – auf unrechtmäßige Weise den »statischen Aspekt« und unterliegen einer Täuschung. Die Berufung auf die Resultate der Naturwissenschaften kann uns ja nichts helfen. Denn Bergson behauptet selbst, daß die Wissenschaften Produkte der intellektuellen Erkenntnis sind. Somit stehen sie hinsichtlich ihrer Geltung selbst in Frage von dem Momente ab, in dem die intellektuelle Erkenntnis und speziell die Wahrnehmung zum Thema einer erkenntniskritischen Untersuchung wird.

Das mögliche Argument endlich, daß die freien Willensentscheidungen »données immédiates« der Intuition sind, und daß dadurch die Existenz der Handlungszentren bewiesen wird – ein Argument, dessen sich Bergson selbst nicht bedient –, kann uns nicht viel helfen. Denn es handelt sich im gegebenen Falle um freie Handlungen, die sich in der materiellen Welt abspielen. Was also für die rein »psychische« Sphäre gelten mag, kann die Entscheidung der Frage, ob wir als leibliche Wesen Handlungszentra und -subjekte sind, nicht beeinflussen.

Im Resultat: Die von Bergson angeführten Argumente für die Existenz sowohl anderer, wie dieses Handlungszentrum, das »mein Leib« ist, sind im Rahmen des Bergsonschen Systems nicht aufrechtzuerhalten und zu begründen.

Digitized by Google

ad 2. und 3.[1]) Das zweite und dritte Argument Bergſons beſchäftigt ſich mit den Bildern, die ſich um das jeweilige Handlungszentrum auf beſtimmte, die Handlungsbezogenheit zum Ausdruck bringende Weiſe herumgruppieren.' Wir wollen die Exiſtenz ſolcher Bilderſyſteme nicht leugnen. Wir fragen nur:

a) Auf welcher Erkenntnisgrundlage beruht die Behauptung, daß dieſe Bilderſyſteme ſich um jedes behauptete Handlungszentrum herumgruppieren?
b) Was ſind dieſe Bilder und – im Zuſammenhange damit – auf welche Weiſe kann man ſie erkennen?
c) Worauf ſtützt ſich die Behauptung, daß in der Art der Anordnung dieſer Bilder die Handlungsrelativität zum Ausdrucke kommt?

Wir ſehen hier von der Frage ab, wie Bergſon von ſeinem Standpunkte aus die Exiſtenz der Bilderſyſteme für j e d e s Handlungszentrum behaupten darf, da wir es ſchon im vorigen Kapitel erſchöpfend unterſucht haben, wie es bei ihm mit der Begründung der Behauptungen ſteht, die über j e d e n Gegenſtand der betreffenden Art gelten ſollen. Wir beſchränken uns darauf zu fragen, was für eine Erkenntnis es iſt, die es Bergſon zu behaupten geſtattet, daß es überhaupt mehrere ſolcher Bilderſyſteme gibt, die von dem »meinen« numeriſch verſchieden ſind? Wenn man die Sachlage unabhängig von dem Bergſonſchen Standpunkt erwägt, ſo kann dieſe Behauptung entweder durch eine unmittelbare Erkenntnis oder durch einen Schluß begründet werden. Eines Schluſſes darf ſich aber Bergſon nicht bedienen. Denn von dem Momente ab, in dem man das intellektuelle Erkennen ſamt deſſen Kategorien und Formen in Frage ſtellt, bzw. ihm die Geltung nur innerhalb des praktiſchen Lebens oder höchſtens innerhalb der Wiſſenſchaft einräumen will, darf kein logiſches Geſetz als gültig vorausgeſetzt werden. Es bleibt uns alſo nur der Weg einer unmittelbaren Begründung der obigen Behauptung zur Verfügung. Zu dieſem Zwecke kann aber keine äußere (reine oder konkrete), und ebenſo keine »innere« Wahrnehmung[2]), aber auch keine Intuition des eigenen Bewußtſeins dienlich ſein. Denn dieſe Bilderſyſteme ſind weder die »Materie«, noch »mein Bewußtſein«. Somit käme nur noch d i e Intuition in Betracht, die von Bergſon rein formal als ein Zuſammenfallen des Erkenntnisſubjektes mit dem Objekt beſtimmt iſt. Aber in bezug

1) Vgl. S. 438 [154] unſerer Arbeit.
2) In dem von uns früher (S. 441 [157]) beſtimmten Sinne.

Digitized by Google

auf sie gilt dasselbe, was wir schon früher gesagt haben, daß sie nämlich für sich ihrem Erkenntniswerte gemäß untersucht und ihre Theorie völlig unabhängig von der Theorie des Intellektes aufgestellt sein müßte.[1]) De facto geht aber Bergson über die ganze hier erwogene Schwierigkeit hinweg und stellt seine Behauptung als eine weiterer Begründung nicht bedürftige Selbstverständlichkeit hin.

Sehen wir indessen von dieser Schwierigkeit ab und setzen auf einen Augenblick voraus, daß sich Bergson nur mit diesem Bildersystem beschäftigt, das sich um »meinen Leib« herum gruppiert. Dann sind es vor allem zwei zusammenhängende Fragen, die wir ins Auge fassen möchten: 1. ob die Bilder, die Bergson als »die Wahrnehmung« definiert, die Gegebenheiten der reinen oder die der konkreten Wahrnehmung sein sollen; 2. in welcher Beziehung diese Bilder zu dem zweiten Bildersystem stehen, das durch Bergson als die »Materie« definiert wird. Mit einem Worte: wie die Natur der Wahrnehmungsbilder auf Grund des von Bergson Gesagten aufzufassen ist? Es scheint uns nämlich, daß man darüber zu keiner einheitlichen Ansicht kommen kann. Wenn Bergson von der bestimmten, die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung spiegelnden Gruppierung der »Bilder« um den Leib herum spricht, so redet er dabei von verschiedenen Entfernungen von dem Leibe, von den sich abhebenden Farben der Dinge, von der Größe der Dinge usw. Das kann natürlich nur in bezug auf die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung gelten. Wenn aber Bergson dieselben Bilder als die sich beständig ändernden charakterisiert und sie den Bildern, die das System der Materie ausmachen und relativ unverändert sind (sie ändern sich nur »für sich«), als die Wahrnehmung gegenüberstellt, so scheint es, daß in diesem Falle an die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung gedacht wird. Die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung sind ja gewisse Erstarrungen der absolut existierenden, fließenden Mannigfaltigkeit, welche die Materie ausmacht. Sie könnten also nicht als das sich beständig Ändernde dem relativ unveränderlichen Bildersystem der »Materie« gegenübergestellt werden. Im Zusammenhang damit sind wir auch im unklaren, welche »Bilder« wir als Bestandteile des Systems, das als »Materie« bestimmt wird, betrachten sollen. Denn nach der anfänglichen Charakterisierung der Bilder dieses Systems und der

1) Übrigens ist zu betonen, daß die hier gemeinte »Intuition« von der dort in Frage kommenden wohl zu scheiden wäre. Denn dort handelt es sich um die Erkenntnis der realen Lebewesen, hier aber um Bilder, die sozusagen diesen Lebewesen gegenüberstehen sollen.

Digitized by Google

Kontraſtierung zu dem der Wahrnehmung[1]) glauben wir vor uns die Geſamtheit von Dingen zu haben, von denen jedes ſich »für ſich ändert«, den Kauſalgeſetzen unterſteht uſw. Dann aber ſtellt es ſich im Laufe der Unterſuchung (am deutlichſten im IV. Kapitel von »Matière et mémoire«) heraus, daß die »Materie« eine fließende, heterogene Mannigfaltigkeit von Bewegungen ſei, und daß alles andere bloß eine Täuſchung des Intellektes darſtelle. Bergſon könnte uns freilich entgegnen, der Anſchein einer Verſchiedenheit in der Auffaſſung der Bilder, die das Syſtem der Materie ausmachen, könne zwar entſtehen, weil es nicht möglich geweſen ſei, in dem einführenden Kapitel alles ſtreng zu faſſen; der angegebene Unterſchied beſtehe aber nicht, und man ſolle unter »Materie« immer nur die fließende Mannigfaltigkeit der Bewegungen verſtehen. Denn bei der Beſtimmung des Bilderſyſtems, genannt »Materie«, werde der Nachdruck auf die ſtrenge Geſetzlichkeit der Naturprozeſſe gelegt, und dieſe finde ſich auch bei der Materie im Sinne der abſoluten Realität. — Wir geſtehen gerne zu, daß pädagogiſche Rückſichten wohl mitſpielen dürfen, wir bemerken aber, daß man dann verpflichtet iſt, die Wandlungen, die ſie in den Grundbehauptungen bewirken, als ſolche hinzuſtellen und zu berückſichtigen. Sie dürfen außerdem nie ſo weit gehen, daß ſie in Widerſpruch mit dem Kerne der Lehre geraten. Das iſt aber gerade der Fall, wenn Bergſon fortwährend (im I. Kapitel von »Matière et mémoire«) über Dinge redet, die z. B. ihre für die Handlung wichtigen Seiten dem Handlungszentrum zuwenden u. dgl., Dinge, die objektiv nicht exiſtieren ſollen.

Da aber der Verſuch, die Bilder, die zu dem Syſtem »Materie« gehören, ſo aufzufaſſen, daß bei ihnen die Rede von »Dingen« uſw. einen Sinn hätte, dem Verſuch gleichkommen würde, die Materie mit den Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung zu identifizieren — was offenbar gegen die Grundtendenz der Theorie des Intellektes iſt —, ſo notieren wir bloß die bezeichneten Unſtimmigkeiten in der Auffaſſung der Materie und nehmen an, daß nur die fließende, heterogene Mannigfaltigkeit von ſtreng determinierten Bewegungen unter dem Bilderſyſtem »Materie« zu verſtehen iſt, und daß dieſer Materie das zweite Bilderſyſtem »Wahrnehmung« entgegengeſetzt wird.

Dies vorausgeſetzt, wäre die Gegenüberſtellung der zwei Bilderſyſteme in einem der folgenden Sinne zu verſtehen: Dem Bilder-

1) Im I. Kapitel von »Matière et mémoire«, S. 1 ff.

Digitized by Google

ſyſtem »Materie« wären entweder 1. die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung, oder 2. die der konkreten Wahrnehmung entgegenzuſetzen. Unterſuchen wir zunächſt den erſten Fall.

Bergſon beſtimmt das Verhältnis zwiſchen der »Wahrnehmung«[1]) (ſoweit ſie »Bild« iſt) und der Materie als das zwiſchen einem Teil und einem Ganzen. Worauf ſoll man dieſes Verhältnis anwenden: auf das ganze Syſtem, genannt Materie, und das ganze Bilderſyſtem der Wahrnehmung, ſo daß das zweite Syſtem ein Teil des erſten Syſtems ſein würde, oder aber auf die Elemente – wenn man ſo ſagen darf – der beiden Syſteme? Darüber ſagt uns Bergſon ausdrücklich gar nichts; verfolgen wir aber ſeine Intentionen, ſo ſcheint es uns, daß man beide Möglichkeiten zugleich in Anſpruch nehmen muß. Denn einerſeits würde die reine Wahrnehmung als ein Teil der Materie zu betrachten ſein, weil in ihr nur Elemente ausgewählt werden, die innerhalb eines Umkreiſes um das Handlungszentrum herum ſich befinden. Andererſeits ſollen nach Bergſon von dieſen ſchon ausgewählten Elementen nur die für die mögliche Handlung wichtigen Seiten (Teile) von dem jeweiligen Ganzen herausgefaßt werden. Man kann aber die reine Wahrnehmung als einen Teil des ganzen Bilderſyſtems »Materie« nur dann betrachten, wenn man irgendwie das »Ganze« (alſo das ganze Bilderſyſtem »Materie«) erfaßt. Indeſſen gibt Bergſon ſelbſt zu, daß man nur »infiniteſimal kleine Bruchteile der Kurve des materiellen Seins« erfaſſen und aus ihnen den Lauf dieſer Kurve erraten kann, ſo daß von einer erſchöpfenden Erfaſſung des Ganzen als ſolchen nicht die Rede ſein darf. Wenn aber auch keinerlei Bedenken gegen die von Bergſon behauptete Erfaſſungsweiſe des Ganzen beſtünden, ſo ſoll ſie – dem methodiſchen Gedanken Bergſons gemäß – nur auf dem Wege der Beſeitigung der handlungsrelativen Täuſchungen und einer Wertung der Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung gelingen. Das heißt nicht bloß erſt in dem Moment, in welchem die Theorie der Handlungsrelativität bewieſen und außer Zweifel iſt, ſondern erſt dann, wenn wir gelernt haben, die handlungsrelativen Täuſchungen in konkretem Erkenntnisvollzuge zu beſeitigen und uns die wirklichen Intuitionen anzueignen. Iſt es wirklich ſo, ſo iſt es nicht bloß unerlaubt, das Verhältnis der reinen Wahrnehmung zu der heterogenen Mannigfaltigkeit der qualitativen Bewegungen (der »Materie«) als Argument für die Handlungs-

1) Er tut das unter der ausdrücklichen Bemerkung, daß dies für die reine Wahrnehmung gilt. Unſere Annahme entſpricht alſo ſeinen Abſichten in dieſem Falle.

Digitized by Google

bezogenheit der Wahrnehmung zu benützen, ſondern wir ſind auch gewiſſermaßen faktiſch nicht imſtande, dieſes Verhältnis zu erfaſſen, ehe wir die ganze Theorie der Wahrnehmung nicht hinter uns haben. Indeſſen wird dieſes Verhältnis nicht nur tatſächlich als Argument benützt, ſondern es iſt als Argument für die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung unentbehrlich. Würde nämlich die reine Wahrnehmung kein Teil des Ganzen (der »Materie«) ſein, ſo könnte ſie auch nicht als eine »Auswahl« der Bilder[1]) betrachtet werden. Die Auffaſſung der Wahrnehmung als gewiſſermaßen einer Nebenerſcheinung der Handlung hat aber nur dann einen Sinn, wenn man nachweiſen kann, daß die Geſtalt der Wahrnehmung durch die Handlung bedingt und bewirkt iſt. Hört die Wahrnehmung auf, eine Auswahl des für die Handlung Wichtigen zu ſein, und eine Auswahl, die durch die Handlungsmotive evtl. »bedingungen bewirkt wird, ſo kann ſie freilich immer für die Handlung von Bedeutung ſein, aber nicht deswegen, weil ſie handlungsrelativ iſt, ſondern weil ſie objektive Erkenntnis leiſtet. Sie kann aber nicht als eine Folgeerſcheinung der Handlung betrachtet werden.

Dieſer Schwierigkeit reihen ſich andere an. Wir haben oben feſtgeſtellt, daß die reine Wahrnehmung – nach Bergſon – auch in einem anderen Sinne »Teil« ſein kann, nämlich als der ausgewählte Teil des Ganzen eines zu der geſamten heterogenen Mannigfaltigkeit gehörenden Elementes.[2]) Beachtet man, daß Bergſon, wenn er konſequent ſein wollte, ſich auf die heterogene und kontinuierliche Mannigfaltigkeit der qualitativ beſtimmten Bewegungen beſchränken müßte, ſo taucht ſofort die Frage auf, wie er in dieſer Mannigfaltigkeit noch »Ganze«, »Elemente« finden kann? Es gibt ja nach ihm in dem Abſoluten keine ſelbſtändigen Ganzen; dieſe ſind aber eine notwendige Vorausſetzung für die Exiſtenz der »Teile«. Wenn man alſo überhaupt die Rede von der Wahrnehmung als einem Teil des Ganzen nicht aufgeben ſoll, ſo kann dies nur unter der Vorausſetzung geſchehen, daß ſelbſt in dem Abſoluten gewiſſe Kernbildungen vorhanden ſind, die trotz ihrer Veränderlichkeit ihre »Dieſelbigkeit« bewahren, und daß dieſe Kernbildungen durch die Wahrnehmung nur ſozuſagen aus dem flüſſigen Medium, in

1) Im Bergſonſchen Sinne!

2) Bergſon ſpricht ja ſogar, wie oben bemerkt, von Dingen, die manche Seiten dem Handlungszentrum zuwenden, ihnen ihre Vorteile für die Handlung gewiſſermaßen ankündigen. Und wegen dieſer Ankündigungsfunktion werden dieſe Seiten aus dem Ganzen ausgewählt und werden dadurch zur Wahrnehmung.

Digitized by Google

welchem sie sich befinden, herausgehoben werden. Geben wir das aber zu, so wird vor allem die ganze Bergsonsche Theorie der Wahrnehmung auf den Kopf gestellt. Denn von nun an sind es nicht die Kernbildungen, die durch die Handlungsrelativität der Wahrnehmung hervorgebracht werden, sondern umgekehrt ist es die Wahrnehmung, die sich nach diesen, absolut vorhandenen Kernen richtet und erst dadurch für die Handlung eine Bedeutung gewinnt. Höchstens kann, nachdem sozusagen die Wahrnehmung fertig ist, der Bereich dessen, was für die Handlung von Interesse ist, durch dieses Interesse als das »Wahrzunehmende« bestimmt und betont werden. Und diese Betonung ist der einzige Einfluß der Handlungsinteressen auf die Wahrnehmung. Außerdem kann in diesem Falle keine Rede davon sein, daß die Struktur dieser Kernbildungen (also nicht bloß die Kerne selbst) – und in der Folge die lange Reihe der verschiedenartigen »intellektuellen« Kategorien – sozusagen auf die Rechnung der Handlungsrelativität der Wahrnehmung geschrieben werden könnte. Diese Struktur ist hier vielmehr vorausgesetzt. Und ob z. B. die Abgrenzung der »Kerne« schärfer, oder flüssiger und unbestimmter ist – welche Unterschiede tatsächlich von den jeweiligen Handlungsinteressen durch die Art des Beachtetseins hervorgebracht werden können –, das hat auf die Existenz der kategorialen Struktur der »Kerne« absolut keinen Einfluß. So sehen wir die Unmöglichkeit ein, von der Wahrnehmung auch in diesem Sinne als von dem Teile eines Ganzen zu reden.

Aber wie es damit stehen mag, es ist noch zu fragen, ob die Scheidung zwischen dem Bildersysteme, genannt »Wahrnehmung« – wenn es sich um Bilder der reinen Wahrnehmung handeln soll – und dem Bildersysteme, genannt »Materie«, wenn es sich um die absolute Realität, d. h. die heterogene, kontinuierliche und beständig fließende Mannigfaltigkeit der Bewegungen handelt, überhaupt durchführbar ist! Nach der Bergsonschen Definition nämlich gibt es zwei Charakteristika, welche die Bilder der Wahrnehmung von denen der Materie unterscheiden: 1. daß sie eine andere Gruppierung evtl. Orientierung (mit einer wesentlichen Bezogenheit auf das Handlungszentrum) als die Bilder des die Materie bildenden Systems haben, welche ohne jegliche Beziehung zu dem Handlungszentrum sind; 2. daß sie eine auf das Handlungszentrum relative Veränderlichkeit aufweisen, die bei den Bildern des anderen Systems fehlt, da jedes Bild dieses Systems relativ unveränderlich ist und sich nur für sich und nicht für das Handlungszentrum ändert. – Versuchen wir uns vorzustellen, wie

Digitized by Google

die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung anſehen, ſo werden wir bald dazu gelangen, daß die genannte Scheidung nur dann durchführbar iſt, wenn man die objektive Exiſtenz der gegenſtändlichen Kategorien zugibt, d. h. wenn man das behauptet, was die Bergſonſche Theorie der Wahrnehmung leugnet. Wenn wir nämlich den Weiſungen Bergſons folgen könnten, ſo hätten wir bei dem Vollzug einer reinen Wahrnehmung von der Materie nicht zwei verſchiedene Reihen von Gegebenheiten vor uns – die eine, die ſich auf die Materie, die andere, die ſich auf die reine Wahrnehmung bezöge –, ſondern es müßte uns in den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung ſelbſt irgendwie die Materie gegeben werden. Die Bilder der Wahrnehmung und die der Materie ſind ja »dieſelben« Bilder. Und umgekehrt iſt die Materie nur als ein Syſtem von *Bildern* zu faſſen. Eine andere Gegebenheitsreihe für die Materie ſtatuieren zu wollen, hieße – rein ſyſtematiſch geſprochen – einerſeits aus den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung ein völliges Geheimnis machen, andererſeits aber in bezug auf die Erkenntnis der Materie zu einem unvermeidlichen Regreß gelangen. Iſt es aber ſo, daß wir mit den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung irgendwie die Materie gegeben haben, dann müßte es an dieſen Gegebenheiten ſelbſt einerſeits irgendwelche Momente geben, in welchen die Veränderlichkeit für das Zentrum und eine Gruppierung um das letztere herum ſich ausprägten; andererſeits müßte es in denſelben Gegebenheiten andere Momente geben, in denen die relative Unveränderlichkeit und die Veränderlichkeit *für ſich* ſelbſt, ſowie die Anordnung *für ſich* ſelbſt zum Ausdruck käme. Um aber die Sachlage ſo betrachten zu dürfen, müßte es erlaubt ſein, in den Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung heterogene Momentſyſteme zu ſcheiden. Und es müßte dies erlaubt ſein nicht bloß in bezug auf einen einzigen Teilmoment des Wahrnehmungsvollzuges, ſondern in bezug auf das ganze fließende Continuum, von dem immer nur ein Ausſchnitt ſtreng aktuell iſt, das ſchon Verfloſſene dagegen, ſowie das Kommende ſich irgendwie an dem Aktuellen kenntlich macht. Das alles iſt aber für Bergſon nicht erlaubt. Denn was würde das anderes heißen, als die Täuſchungen evtl. den kinematographiſchen Mechanismus des Intellektes in die Sphäre des Abſoluten einführen zu wollen? Außerdem was bedeutet dieſes: »für ſich« ſich verändern? »für ſich« ſein, ſeine »eigene« Stelle in dem Bilderſyſtem »Materie« einnehmen? Bedeutet das nicht, daß es ein *identiſches* Etwas gibt, das als ſolches von der fließenden Kontinuierlichkeit der Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung verſchieden wäre – ein

Digitized by Google

Identisches, das sich in diesen mannigfachen Veränderungen als solches durchhält und eben »sich« verändert? Und daß dieses Identische dort, wo es »im Raume« ist und verbleibt, dort für sich existiert? Und bedeutet das wiederum nicht die »Schemata der Handlung«, die »Substanz«, den »Raum«[1]) usw. in die Sphäre des Absoluten einführen? Aber noch mehr! Die reine Wahrnehmung soll ja nach Bergson ein Teil der Materie sein. Dieser Teil also, der sozusagen in die Wahrnehmung fällt, müßte sich als Teil der Materie für sich ändern und eine eigene Stelle im ganzen System einnehmen und zugleich als ein Bestandteil der Wahrnehmung sich noch für das Zentrum verändern und, wenn man so sagen darf, eine andere Stelle im System als die ihm eigene annehmen. Ein identischer Teil eines Ganzen müßte zugleich veränderlich und unveränderlich, hier und dort sein!

Wir sehen: wenn man die Grundbehauptungen Bergsons konsequent einhalten will, ist es unmöglich, sowohl eine Scheidung zwischen der reinen Wahrnehmung und der Materie im Bergsonschen Sinne zu statuieren, wie auch – falls diese Scheidung sich doch irgendwie als durchführbar erweisen sollte – das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Materie als das zwischen Teil und Ganzem zu bestimmen. So wie die Dinge einmal bei Bergson liegen, ist es auch unmöglich, die Existenz der Materie in seinem Sinne zu behaupten. Denn existierte sie und würde sie so beschaffen sein, wie es Bergson will, dann müßte die reine Wahrnehmung als eine Täuschung hingestellt werden, sie, die trotz ihrer Handlungsbezogenheit ein Bestand von schlechthin unmittelbaren Gegebenheiten sein soll. Man müßte sodann für die Erkenntnis der Materie andere Erkenntnisakte annehmen. Und in diesem Falle würde im Rahmen der Bergsonschen Philosophie es nur die »äußere Intuition« sein können. Wäre jedoch die reine Wahrnehmung eine Täuschung, so müßte dann auch die äußere Intuition eine solche sein. Denn die letztere soll ja nach Bergson nichts anderes als eine Erweiterung der reinen Wahrnehmung sein. Es bleibt uns also nichts übrig als die Existenz der Materie im Bergsonschen Sinne zu leugnen. Denn an der schlechthinigen Unmittelbarkeit und somit Absolutheit der Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung wollen wir weder, noch können wir rütteln, so sehr eine Korrektur der Bergsonschen Auffassung der Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung uns notwendig zu sein

1) Einen Raum, der nicht notwendig als der mathematisch homogene gefaßt werden muß, der aber jedenfalls mit der fließenden, in sich ausgedehnten Mannigfaltigkeit der Bewegungen nicht identisch sein könnte.

Digitized by Google

ſcheint. Damit iſt zugleich dreierlei geſagt: wir können in der Sphäre der unmittelbaren Gegebenheiten nur *ein* Syſtem von Bildern anerkennen; wenn es eine »Materie« geben ſoll, muß ſie jedenfalls in anderer Weiſe gefaßt werden, als es Bergſon tut; die Beziehung zwiſchen der reinen Wahrnehmung und der etwa zu behauptenden Materie muß eine andere ſein als die ſtreng gefaßte Beziehung zwiſchen Teil und Ganzem.

Bei dem letzteren wollen wir noch einen Augenblick verweilen, um einerſeits einen prinzipiellen Fehler bei Bergſon aufzuweiſen, andererſeits uns für künftige Unterſuchungen den Weg zu bahnen. Wir können hier freilich nur andeutend verfahren, ſo daß das jetzt Darzulegende erſt nach der Durchführung poſitiver Analyſen der hierher gehörigen Sachlage voll verſtändlich ſein und ſich als begründet erweiſen wird. Aber andererſeits ſcheint es uns, daß wir ſchon jetzt in der Lage ſind, auf einen ſehr wichtigen Punkt hinzuweiſen.

So wenig wir nämlich der Bergſonſchen Auffaſſung der Beziehung zwiſchen Wahrnehmung und Materie als der zwiſchen Teil und Ganzem – im *ſtrengen* Sinne des Wortes – zuzuſtimmen vermögen, ſo iſt es doch andererſeits nicht ausgeſchloſſen, daß eine Behauptung von Teil und Ganzem in einem *modifizierten* Sinne des Wortes nicht ſo ganz abſurd ſein dürfte. Wenn wir zum Beiſpiel irgendein Ding – etwa den Schreibtiſch, an dem wir jetzt ſitzen – wahrnehmen, ſo meinen wir das *ganze* Ding, den *ganzen* Schreibtiſch wahrzunehmen, während wir »in Wirklichkeit« nur einen Ausſchnitt von ſeinen Beſchaffenheiten zu ſehen bekommen. Den von uns abgewandten »Teil« des Tiſches ſehen wir in ſeinen Beſchaffenheiten nicht, obwohl er uns natürlich mitgegeben iſt, da wir eben einen *Tiſch* – einen *allſeitig* in ſich geſchloſſenen und beſchaffenen Gegenſtand – wahrnehmen. Wollte man alſo dieſen allſeitig beſchaffenen Gegenſtand – als das für ſich ſeiende Reale – als das »Ganze«, und den in die Wahrnehmung wirklich fallenden Teil, das in ihr unmittelbar Gegebene, als das Wahrgenommene im engeren Sinne faſſen, ſo liegt der Gedanke nahe, daß in irgendwelchem Sinne doch vom Teil und Ganzen geſprochen werde.

Indeſſen wollen wir die eben beſchriebene Sachlage Bergſon nicht imputieren, und wir weiſen bloß auf ſie zum Beweiſe hin, daß die Leugnung der Beziehung »Teil – Ganzes« im ſtrengen Sinne doch nicht die Möglichkeit ausſchließt, im modifizierten Sinne darüber zu ſprechen. Wie wir aber näher dieſe Beziehung zwiſchen der Wahrnehmung und der Materie (oder allgemeiner: dem wahrgenommenen

Digitized by Google

Gegenstande überhaupt) bestimmen wollten, und auch dann, wenn wir diese Beziehung im Bergsonschen Sinne fassen würden, so scheint uns folgendes außer Zweifel zu sein: wenn die Wahrnehmung in irgendwelchem Sinne »Teil« des Ganzen der Materie wäre, so ginge dieses Ganze über das aktuell Wahrgenommene, über das in die Wahrnehmung Fallende, hinaus. Die Materie — wie wir auch ihr Wesen näher bestimmen — transzendiert als das Ganze den in der Wahrnehmung irgendwie enthaltenen »Teil«. Da aber die Materie, auch für Bergson, nur mit Hilfe der äußeren reinen Wahrnehmung erkannt[1]), nur unter der Gestalt eines Bildes erfaßt werden kann, und da somit, wenn wir überhaupt etwas von der Materie wissen, wir es ausschließlich auf Grund der reinen, oder der zu einer Intuition erweiterten Wahrnehmung wissen können, so muß die Beziehung der Wahrnehmung zu der Materie — vor allem als eine Beziehung von einem Sinngebenden zu etwas gefaßt werden, dem ein Sinn, ein Wesen, eine Natur (und ein Sein) zugesprochen wird. Wenn aber der Sinn von so etwas, wie die Materie, sowie ihr Sein oder Nicht-Sein sich aus der Wahrnehmung bestimmt, und wenn es immer nur eine Teilbestimmung[2]) ist, und man nur sozusagen auf dem Wege durch diese Teilbestimmungen zu einer Vollbestimmung gelangen kann[3]), so darf man die Existenz, wie die Art der Natur der Materie nicht eher streng wissenschaftlich behaupten, ehe man noch nicht sowohl den Sinn, wie den Erkenntniswert der Wahrnehmung begründet hat. Und was wichtiger ist, daß man es innerhalb einer erkenntnistheoretischen Untersuchung der Wahrnehmung nicht tun darf! Was finden wir aber bei Bergson? Sein Ausgangspunkt, sein »Prinzip«, von dem er bei der Genese der reinen Wahrnehmung ausgeht, ist die Voraussetzung der Existenz der Materie und einer Materie, innerhalb deren sich die Handlungszentren befinden sollen. Nachdem er aber einmal die Existenz der Materie — und somit die Geltung der reinen, oder sonstigen Wahrnehmung — vorausgesetzt hat, tritt er an die Betrachtung heran, welche erst diese Geltung herausstellen — oder leugnen — soll.

Hier finden wir den grundsätzlichen Fehler der ganzen Untersuchung. Und der Weg zu einer — wenigstens im Prinzip — von Fehlern freien Theorie der Wahrnehmung kann nur ein solcher

1) Wegen der von Bergson behaupteten Beziehungen zwischen der »äußeren Intuition« und der reinen Wahrnehmung!

2) Da ja die »Materie« als das »Ganze« über den in die Wahrnehmung fallenden »Teil« hinausgeht, den letzteren transzendiert!

3) Falls eine solche überhaupt möglich ist!

Digitized by Google

ſein, der eben nicht von der Exiſtenz der Materie ausgeht! Tranzendiert jedoch die Materie die Gegebenheiten der Wahrnehmung ſo müſſen wir uns zunächſt auf die Wahrnehmung ſelbſt, bzw. auf das unmittelbar Wahrgenommene, beſchränken und zwar dies ſo ſehr, daß ſelbſt die Tranzendierung – wenn ſie nicht in irgendwelcher, prinzipiell widerſinnigen Weiſe verſtanden werden ſoll – aus den unmittelbaren Gegebenheiten der Wahrnehmung ſelbſt ſich beſtimmen muß. Die Rede von der Tranzendierung muß in den Gegebenheiten ihre Erkenntnisquelle und -grund haben, falls ſie ſelbſt nicht als widerſinnig zurückgewieſen werden will. Hält man ſich aber an dieſe Gegebenheiten ſelbſt, befragt man ſie, was in ihnen *immanent* liegt, ſo ſcheint es uns möglich zu ſein, die Widerſprüche und Schwierigkeiten zu vermeiden. Und gerade deswegen, weil Bergſon ſich nicht ſtreng an die unmittelbar gegebenen Bilder hält, weil er über ſie hinausgeht und in ſie vielerlei hineindeutet, entſtehen die vielen Schwierigkeiten, auf die wir bisher und im folgenden hinweiſen müſſen. Unſere Forderung lautet alſo: *Zurück zur unmittelbaren Gegebenheit!*

Doch vorher müſſen wir noch zu der Diskuſſion zurückkehren: Die Leugnung der Möglichkeit der Scheidung zwiſchen der reinen Wahrnehmung und der Materie im Bergſonſchen Sinne, ſowie der Statuierung eines Verhältniſſes vom Ganzen und Teil zwiſchen ihnen führt notwendig zu der Frage, *wie die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung erkannt werden, evtl. korrelativ, was dieſe Gegebenheiten letzten Endes ſind.* Denn im Moment, in dem ſie aufhören, ein Teil der Materie zu ſein, fällt auch die Möglichkeit weg, ſie durch eine Art »äußerer Intuition« zu erkennen. Aber auch bei Aufrechterhaltung der diesbezüglichen Behauptungen Bergſons iſt die Frage nach der Erkennungsart von der reinen Wahrnehmung nicht zu umgehen. Denn die letztere iſt jedenfalls *inhaltlich* von der Materie verſchieden und ſomit muß man, wenn man die ihr eigentümliche Struktur faſſen will, gewiſſermaßen den Blick von der Materie abwenden und ihn auf die Charakteriſtika der reinen Wahrnehmung richten. Was ſoll das aber für ein »Blick« ſein? Doch nicht der, mit dem wir die Materie erkennen. Aber auch die »innere Intuition« nicht, weil es in dieſem Falle zunächſt notwendig wäre zu zeigen, daß die reine Wahrnehmung Bewußtſein iſt.

Das Endergebnis iſt alſo, daß die Behauptungen Bergſons über die reine Wahrnehmung im Rahmen ſeiner Erkenntnistheorie nicht begründet werden können.

Digitized by Google

Es bliebe uns noch übrig, die Sachlage zu untersuchen, die sich ergäbe, wenn unter den Bildern, die zu dem Bildersystem, genannt »Wahrnehmung« gehören, die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung zu verstehen wären. Indessen – näher zugesehen – ist es nicht möglich in diesen Gegebenheiten die Bilder zu sehen, welche Bergson als die Wahrnehmung der Materie gegenüberstellen will. Vor allem verbietet es die Bergsonsche Bestimmung der Wahrnehmung als eines »Teils« der Materie, die ausdrücklich auf die reine Wahrnehmung angewendet wird. Zudem wird die betrachtete Scheidung auf Grund der Behauptung vollzogen, die Bilder der Wahrnehmung seien sozusagen mehr in Veränderung begriffen als die Bilder, die zur Gesamtheit der Materie gehören, da die letzteren relativ unveränderlich sein sollen. Die konkrete Wahrnehmung ist aber – dem Ergebnis der Theorie des Intellektes nach – etwas im Verhältnis zu der absolut existierenden Materie weniger Veränderliches, Erstarrtes. Die beiden Momente – unaufhörliche Veränderlichkeit und Erstarrung – schließen sich gegenseitig aus. Man könnte freilich behaupten, daß die konkrete Wahrnehmung die Veränderlichkeit der reinen Wahrnehmung irgendwie in sich bergen muß, da sie nur ihre Überbauung ist. Sie wäre dann, soweit sie eben Elemente der reinen Wahrnehmung in sich enthält, als veränderlich und fließend, soweit sie aber subjektive Elemente (die Erinnerungsbilder, die verschiedenen Schemeta der Handlung, die »Kontraktionen«) in sich birgt, als erstarrt und stabilisiert zu betrachten. Bergson selbst sagt einmal, daß sie in ihren Tiefen beständig vibriert und sich ändert und nur an der Oberfläche zu einer Kruste erstarrt ist. Somit würden beide Bestimmungen der Wahrnehmung auf die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung passen. Dann muß man aber in dem Ganzen dieser Gegebenheiten die beiden so grundsätzlich verschiedenen Elemente scheiden. Indessen soll dieses Ganze nach Aussage Bergsons so verschmolzen sein, daß man nicht imstande sei, zu unterscheiden, wo das rein Gegebene endet, und wo die subjektiven Elemente anfangen. Und zudem – kehrt die alte Frage wieder – wie darf man da Scheidungen vollziehen, ohne die Strukturen des Intellektes einzuführen? Freilich behauptet Bergson, daß die Erinnerungsbilder desto mehr die Struktur des statischen Aspektes annehmen, je mehr sie realisiert sind. Sollte aber die Annahme der Struktur des statischen Aspektes realiter verstanden werden, dann müßte er keine Täuschung sein, sondern eine wirklich vorhandene Struktur der Bewußtseinszustände, was der allgemeinen Bergsonschen Auffassung des Bewußtseins widerspräche. Das Argument, es gäbe in

Digitized by Google

der Tat die Oberflächen-Zustände, in denen das Bewußtsein mit der äußeren Welt in Kontakt tritt, und welche die Struktur des statischen Aspektes besitzen, ist nicht stichhaltig. Man könnte es nur dann benutzen, wenn die Materie nicht als fließende Mannigfaltigkeit von qualitativen Bewegungen aufgefaßt würde. Und auch dann würden ernste Schwierigkeiten bestehen.[1])

Indessen muß – auch abgesehen von dem eben Gesagten – dieser ganze Versuch, die sich gegenseitig ausschließenden Bestimmungen der Wahrnehmungsbilder zu versöhnen, von vornherein als mißlungen betrachtet werden. Denn bei der Kontrastierung der zwei Bildersysteme werden die ganzen Wahrnehmungsbilder (und nicht nur gewisse Elemente von ihnen, welche irgendwie in ihrer »Tiefe« existieren) als das sich beständig Ändernde hingestellt und dem relativ Unveränderlichen des andern Systems gegenübergestellt. Auch in diesem Falle ist also die Gegenüberstellung zwischen den zwei Bildersystemen in der Gestalt, wie man sie bei Bergson findet, nicht durchzuführen. Und da wir zu demselben Resultate gekommen sind, als wir unter den Wahrnehmungsbildern die Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung verstanden, so sehen wir, daß diese Gegenüberstellung auf die Weise, wie sie Bergson durchführt, überhaupt nicht möglich ist. Dann gilt auch das Argument für die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung, das sich auf diese Gegenüberstellung stützt, nicht. Zudem wissen wir auch nicht, was

1) Wir streifen hier an eine Schwierigkeit, die wir bis jetzt nicht berührt haben. Der statische Aspekt des Bewußtseins ist eine Ansicht von dem wirklichen Bewußtsein, in der inhaltlich statische Einheiten vorhanden sind. Andererseits ist er selbst ein Bewußtsein und muß die Struktur der fließenden Mannigfaltigkeit der reinen Dauer haben. Reduziert man, wie es Bergson tut, die ganze Sphäre des Bewußtseins auf die Gegebenheiten des Bewußtseins und stellt man alle Gegebenheiten auf dasselbe Niveau, dann ist es absolut nicht zu verstehen, wie in dem statischen Aspekte einerseits irgendwie statische Einheiten, andererseits nur eine fließende Kontinuität vorhanden sein kann. Das würde nur dann möglich sein, wenn man zwischen dem Erleben (Vermeinen) und dem Erlebten als solchem scheiden dürfte; und wieder zwischen dem reellen Gehalt des Erlebten und dem durch diesen Gehalt vermeinten Sinn der bewußten Gegenständlichkeit. Von diesen so verschiedenen Elementen will Bergson nur den reellen Gehalt des Erlebten anerkennen, und so ist es kein Wunder, daß man auf Schwierigkeiten stößt. Führte man diese Scheidungen durch, so käme man hier noch zu der Scheidung zwischen dem Erlebnis selbst – dem reinen Bewußtsein – und dem Psychischen. Mit all dem können wir uns hier nicht näher beschäftigen. Auch in unseren positiven Ausführungen werden wir davon nur das Unentbehrliche andeuten. Vgl. dazu E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie.

Digitized by Google

eigentlich die reine, bzw. die konkrete Wahrnehmung ist. Damit ist natürlich die Existenz von etwas Analogem zu dem, was Bergson reine Wahrnehmung und konkrete Wahrnehmung nennt, nicht geleugnet. Aber wenn es so etwas gibt, dann müssen wir die hierher gehörigen Sachlagen von Anfang an aufs neue studieren und durch Beseitigung der falschen Auffassungen auch die aus ihnen sich ergebenden Schwierigkeiten zu beseitigen versuchen.

Man muß aber jede Rücksicht auf jede von vornherein geplante philosophische Theorie beseitigen und sich bewußt dem rein unmittelbar Gegebenen hingeben und aus ihm allein das Material zu den richtig gefaßten Problemen und zu ihrer Lösung schöpfen. Bergson indessen ist nach einer sehr dürftigen Analyse des unmittelbar Gegebenen sofort zu einer Theorie übergegangen und hat auch diese Analyse von vornherein unter der Richtschnur der praktischen Theorie der intellektuellen Erkenntnis durchgeführt.

Wir haben oben die Frage aufgeworfen, worauf sich die Bergsonsche Behauptung stützt, daß in der Art der Anordnung der Wahrnehmungsbilder die Handlungsrelativität zum Ausdruck kommt.[1]) Sind die Wahrnehmungsbilder Gegebenheiten der reinen Wahrnehmung, so fällt diese Behauptung Bergsons weg. Denn unter den letzteren gibt es, wie schon oben bemerkt wurde, keine Entfernungen, Horizonte, in denen sich die Dinge auf bestimmte Weise anordnen, keine Farben, die sich besser oder schlechter von dem Hintergrund abheben usw. Sind die Wahrnehmungsbilder mit den Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung identisch, dann wäre vor allem nach der Erkenntnisart dieser Gegebenheiten zu fragen. Denn wie es einerseits nicht selbstverständlich ist, was für eine Seinsart eigentlich die Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung ausmachen, so ist es andrerseits gar nicht von vornherein zu entscheiden, mittels welcher Erkenntnisakte man sie erkennen kann. Eine Wahrnehmung zu vollziehen, in ihren Gegebenheiten die Realität zu vermeinen, bedeutet ja noch gar nicht, auch eine Erkenntnis von den Gegebenheiten selbst zu haben. Bergson aber geht hier – wie in allen analogen Fällen – auf diese Frage gar nicht ein. So müssen wir uns selbst nach entsprechenden Erkenntnisakten umschauen. Diese Gegebenheiten nehmen aber sozusagen eine Zwischenstellung zwischen dem Bewußtsein und der Materie ein, da sie eine Verschmelzung von subjektiven und »objektiven« (zu der »Materie« als solcher gehörigen) Elementen sein sollen.

1) Vgl. oben S. 443 (159).

Digitized by Google

Wir wiſſen alſo nicht, ob wir uns der äußeren oder der inneren Intuition bedienen ſollen; denn keine von beiden wird auf das Ganze der Gegebenheit paſſen. Nur wenn wir die »Intuition« im weiteren Sinne des Wortes zu Hilfe rufen – die Intuition als das Zuſammenfallen des Erkenntnisſubjektes mit dem Erkenntnisobjekt – nur dann können wir erwarten, daß es unter dieſen untereinander ſo verſchiedenartigen Intuitionen eine geben kann, welche die Erkenntnis dieſer Gegebenheiten zu geben fähig wäre. Auf dieſe Weiſe kommen wir zu dem Poſtulat einer unmittelbaren Gegebenheit der Gegebenheiten zwecks einer Unterſuchung der Wahrnehmung. Dann müßten wir aber zugleich nach der Art dieſer Gegebenheit und ihres Erkenntniswertes fragen – eine Frage, die von Bergſon weder geſtellt, noch beantwortet wird.

Weiſt aber der Gehalt der Gegebenheiten der konkreten Wahrnehmung in der Tat auf eine Handlungsbezogenheit hin? Bergſon ſagt darüber folgendes: » . . . j'observe que la dimension, la forme, la couleur même des objets extérieurs se modifient selon que mon corps s'en approche ou s'en éloigne, que la force des odeurs, l'intensité des sons, augmentent et diminuent avec la distance, enfin que cette distance elle-même représente surtout la mesure dans laquelle les corps environnants sont assurés, en quelque sorte, contre l'action immédiate de mon corps. A mesure que mon horizon s'élargit, les images qui m'entourent semblent se dessiner sur un fond plus uniforme et me devenir indifférentes. Plus je rétrécis cet horizon, plus les objects qu'il circonscrit, s'échelonnent distinctement selon la plus ou moins grande facilité de mon corps à les toucher et à les mouvoir. Ils renvoient donc à mon corps, comme ferait un miroir, influence éventuelle; ils s'ordonnent selon les puissances croissantes ou décroissantes de mon corps. Les objets qui entourent mon corps, réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux«[1]). Befragen wir die Bilder nach dem ihnen wirklich einwohnenden Gehalt, tragen wir in ſie nichts hinein, was außerhalb dieſes Gehaltes liegt, ſo finden wir gar nichts von dem, was Bergſon behauptet. Das, was wir vorfinden, ſind entweder mehr oder weniger deutlich hervortretende, in dieſer oder jener Sättigung

1) M. e. m. S. 5 – 6. Vom Verf. unterſtrichen.

Digitized by Google

ſich gebende Farben und einheitliche Farbengebilde, oder es iſt eine ſolche eigentümliche Art des ſich Abhebens eines Farbengebildes von ſeiner Umgebung, daß wir nachher ſagen: Dieſes »Ding« tritt an dem Horizonte mehr hervor als ein anderes, es iſt »näher« oder »weiter« von uns entfernt; — alles Phänomene von eigentümlicher Art. Aber daß wir in ihnen ſelbſt finden ſollten, daß die Dinge ſich nach der größeren oder geringeren Bequemlichkeit, mit welcher wir ſie erreichen, anordnen, das können wir nicht behaupten.

Wenn wir die Objektivität der Erfahrung überhaupt vorausſetzen[1]), ſo wiſſen wir auf Grund dieſer Erfahrung ſowohl von der äußeren Welt, wie von unſeren Verhaltungsweiſen in dieſer Welt, daß wir ein Ding mit größerer oder geringerer Bequemlichkeit erreichen können, wenn es in einer beſtimmten Entfernung von uns iſt. D. h. wenn die und die Entfernungen oder Lagen des Dinges von uns objektiv beſtehen, ſo können wir auf dieſe oder jene mögliche Handlungsberührung zwiſchen unſerem Körper und dem Ding ſchließen. Die Sache aber auf den Kopf zu ſtellen und zu ſagen, daß ſich uns die oder jene Entfernung in der beſtimmten Art gibt, daß Dinge in dieſer Entfernung ſo oder anders ausſehen, weil dieſe oder jene Handlungsbeziehung zwiſchen uns und ihnen vorhanden iſt, oder ſogar zu ſagen, daß dieſe Entfernung ſelbſt nichts anderes darſtellt, als die größere oder kleinere Leichtigkeit, mit der wir die Dinge in dieſer Entfernung erreichen können, das erlaubt uns weder der Gehalt der Wahrnehmungsbilder ſelbſt, noch die als objektiv gültig vermeinte ſonſtige Erfahrung.

Das Argument, daß der nervöſe Apparat ein Werkzeug des Handelns iſt, können wir kurz beantworten. Unſer eigenes Gehirn und das übrige Nervenſyſtem können wir in ſeiner Funktion und ſeinem Bau gar nicht unmittelbar erkennen. Wären wir nicht in der Lage, Nervenapparate an anderen Menſchen oder an den Leichen anderer Menſchen und Tiere zu ſtudieren, ſo würden wir nie zu einer Theorie des Baues und der Funktion des Nervenapparates gelangen können. Dieſes Studium beruht jedoch weſentlich auf der äußeren Wahrnehmung und auf der »In-Abhängigkeit-Setzung« des in der äußeren Wahrnehmung Erfahrenen zu gewiſſen pſychiſchen Zuſtändlichkeiten, welche wir ſelbſt erleben oder über deren Daſein wir von anderen Menſchen erfahren. Dabei iſt alles das, was wir auf dieſem Wege erreichen, nur das Material, auf Grund deſſen wir mehr oder weniger haltbare Hypotheſen über

1) Eine Vorausſetzung, deren Recht in der Unterſuchung der Wahrnehmung in Frage ſteht!

Digitized by Google

den Bau und die Funktion des nervöſen Apparates aufſtellen. — Schon die Tatſache, daß dieſe ganze Verfahrungsweiſe die objektive Geltung der äußeren Wahrnehmung vorausſetzt, bewirkt es, daß man ſich des oben angedeuteten Argumentes für die Handlungsbezogenheit der Wahrnehmung nicht bedienen kann. Dies gilt noch in höherem Maße von den Hypotheſen, die ſich nicht nur bei dem gegenwärtigen Stand der Naturwiſſenſchaft, ſondern auch überhaupt nie als abſolut gültig erweiſen laſſen.

Dasſelbe betrifft alle die Argumente und Gedankengänge Bergſons, bei denen er ſich der Behauptungen der »poſitiven Wiſſenſchaften« bedient. Dieſe ſind als Produkte der intellektuellen Erkenntnis bei der gegenwärtigen Unterſuchung ſelbſt in Frage geſtellt, ſomit iſt die Anwendung ihrer Ergebniſſe einer petitio principii gleich zu achten. Eo ipso verlieren für uns auch alle Motive, die Bergſon in ſeiner entwicklungs-theoretiſchen Unterſuchung verwendet, den Begründungswert. Darunter fällt aber auch das oben erwähnte Argument, daß zwiſchen der Wahrnehmung und der Handlung beſtimmte Geſetze obwalten, weil es die Objektivität der naturwiſſenſchaftlichen Unterſuchungen über verſchiedene Tierarten vorausſetzt.

Endlich iſt noch das Argument zu unterſuchen, in dem behauptet wird, daß die »Schemata der Handlung« eine Bedingung des Zuſtandekommens und des Gelingens der Handlung ſind. Darunter fallen ſowohl die Unterſuchungen Bergſons in »Matière et mémoire«, wie die ausführlichen Darlegungen in der »Évolution créatrice«.[1]) Allgemein betrachtet, läßt ſich ſagen, daß dieſe Unterſuchungen wohl eine Parallelität aufweiſen zwiſchen den Umſtänden, in denen ſich eine vornehmlich mechaniſche Handlung und Tätigkeit abſpielt, und dem formalen Bau der Dingwelt. Das wollen wir nicht bezweifeln. Aber auf Grund deſſen gleich zu ſagen, daß dieſer formale Bau auf die Rechnung der Exiſtenz der Handlung zu ſetzen iſt, in ihr den Urſprung dieſes Baues zu ſehen, das iſt es, was wir bezweifeln müſſen. Denn an ſich betrachtet, könnte ebenſogut, oder ſogar mit vielmehr Recht behauptet werden, daß die Art und Weiſe, wie eine Handlung vor ſich geht, eben an die objektiv beſtehenden Bedingungen, an die formale Struktur der körperlichen Welt angepaßt iſt. Ja, wenn die »Schemata der Handlung« nur Schemata, nur gewiſſe Umbildungen der Realität wären, wenn es in dem »wirklich« Exiſtierenden nichts gäbe, was eine Unterlage, ein real vorfindbares Pendant zu den »Schemata der Handlung« oder vielmehr eine

1) Von uns wiedergegeben im II. Abſchnitt des I. Teiles dieſer Arbeit.

Digitized by Google

Verkörperung der letzteren selbst wäre, dann könnte von der Möglichkeit und vom Gelingen der Handlung – eben einer solchen und keiner anderen! – keine Rede sein. Das fühlt übrigens Bergson selbst, wenn er behauptet, daß unsere Erkenntnis der äußeren Welt irgendwie in der Tiefe die Realität selbst erfassen muß, wenn die Handlung gelingen soll. Dabei denkt er an die reine Wahrnehmung. Dies allein aber würde für das Gelingen der Handlung nicht ausreichen. Sogar, wenn es ausreichen sollte, wenn die »Welt«, die in der reinen Wahrnehmung erfaßt wird, ihrer Struktur nach für das Zustandekommen und das Gelingen der Handlung ausreichen würde, wäre es völlig unverständlich, zu welchem Zwecke der ganze Überbau der konkreten Wahrnehmung, die Schemata der Handlung, der kinematographische Mechanismus des Intellektes usw. noch dienen soll. Sind aber die »Schemata der Handlung« notwendige Bedingungen der Ausführbarkeit und des Gelingens der Handlung, so reicht ihre sozusagen fiktive Existenz nicht aus, so müssen sie als objektive, gegenständliche Strukturen anerkannt werden. Erkennen wir dies aber wirklich an, so wird die Bergson'sche Theorie des Intellektes widersinnig, weil sie in dem Falle nicht bloß eine petitio principii in sich bergen müßte, sondern sogar eine Setzung eines Prinzips, dessen Inhalt dem Ergebnis der Theorie widerspricht. Die Möglichkeit einer petitio principii fühlt übrigens Bergson selbst, und um einer solchen vorzubeugen, stellt er seine metaphysische Genese des Intellektes und der Materie auf. Indessen auch diese Genese verbessert seine Lage nicht. Denn sie bringt für die Handlungsrelativität der intellektuellen Erkenntnis kein einziges Argument bei. Sie geht sogar gerade in umgekehrter Richtung, indem sie eine sukzessive, gegenseitige Anpassung zwischen der intellektuellen Erkenntnis (bzw. deren Kategorien) und der Materie (bzw. deren formaler Struktur) zum Ergebnis hat. Sie ist im Grunde von der früher angedeuteten petitio principii frei. Aber das allein macht sie für die Begründung der praktischen Auffassung des Intellektes nicht brauchbarer. Wir können uns also hier erlauben, auf sie nicht näher einzugehen.

Auf diese Weise glauben wir – in den Hauptpunkten – nachgewiesen zu haben, daß die Bergsonische Theorie der intellektuellen Erkenntnis nicht haltbar ist. Damit ist noch nicht gesagt, daß alles, was Bergson in seinen diesbezüglichen Untersuchungen behauptet, falsch sei, und ebenso, daß überhaupt die Scheidung zwischen der intellektuellen Erkenntnis und der Intuition geleugnet werden müsse. Wie diese Scheidung zu vollziehen wäre, und was korrigiert werden

Digitized by Google

müßte, um ſie einwandfrei auszugeſtalten und überhaupt den höchſt wichtigen Einſichten Bergſons gerecht zu werden, das alles könnte nur in einer rein ſyſtematiſch angeſtellten Unterſuchung gezeigt werden. Wir möchten im folgenden nur die Grundlinien der entſprechenden Problematik entwerfen. Bis jetzt haben wir uns überzeugt, daß man weder die Kategorien relativieren und die Weſen leugnen, noch eine Theorie der Handlungsrelativität der äußeren Wahrnehmung und der auf ſie ſich ſtützenden Erkenntnisweiſen — wenigſtens auf die Art, wie es Bergſon tut — aufbauen kann. Wir haben uns weiter überzeugt, daß die Schwierigkeiten der Bergſonſchen Theorie der Wahrnehmung ihre Quelle hauptſächlich in den Verfehlungen gegen den Sinn der erkenntnistheoretiſchen Methode, ſowie in der nicht reinlichen Faſſung des unmittelbar Gegebenen haben. Zugleich haben wir bei Gelegenheit die Richtlinien einer poſitiv orientierten Unterſuchung, ſowie die Richtung, in welcher man die von Bergſon gemachten Fehler beſeitigen kann, angedeutet. Wir können ſomit zu der poſitiven Arbeit ſelbſt übergehen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Sittlichkeit und ethiſche Werterkenntnis.

Eine Unterſuchung über ethiſche Strukturprobleme

von

Dietrich von Hildebrand (München).

Edmund Huſſerl zum 60. Geburtstag gewidmet.

I. Teil.

EINFÜHRUNG IN DAS PROBLEM.

1. Formulierung des Problems.

Eines der kardinalſten Probleme der Ethik iſt die Frage nach dem Verhältnis von Werterkenntnis und Tugend bzw. von Sittlichkeit und Erkenntnis des ſittlich Richtigen. Daß zwiſchen Werterkennen und Tugend ein enger Zuſammenhang beſteht, ſo daß ein Tugendideal ohne Erkenntnis der ſittlichen Wertewelt nicht denkbar iſt, iſt eine Einſicht, die ſeit Sokrates in der Ethik nie mehr ganz verloren ging. Wer die ſittliche Beſchaffenheit einer Perſon prüfen will, wird ſtets auch die Frage nach dem Stand ihrer ſittlichen Erkenntnis ſtellen müſſen. Dieſe Zuſammengehörigkeit iſt uns heute faſt ſo ſelbſtverſtändlich, wie die Tatſache, daß bei dem ſittlichen Wert einer Handlung auch die Geſinnung in Frage kommt, oder daß Träger ſittlicher Werte nur eine geiſtige Perſon und kein bloßes Lebeweſen ſein kann. Das Problem beginnt erſt bei der Frage, *wie* das Verhältnis von ſittlichem Sein und Werterkennen beſchaffen iſt.

Nach der ſokratiſchen Auffaſſung, die am draſtiſchſten in der bekannten Theſe: niemand handle wiſſentlich ſchlecht – hervortritt, bildet das Werterkennen das Fundament der Tugend. Wenn wir von der Identifikation abſehen, die ihn die Tugend ſelbſt als eine Art von gedanklicher Bildung anſehen läßt, und die Ariſtoteles in der Nikomachiſchen Ethik als unhaltbar aufdeckte[1]), enthält dieſe Auffaſſung der Beziehung von Tugend und Werterkennen ſehr viel

1) Siehe Nikomachiſche Ethik VI, 13, 1144b 25–30; 1144b 17–19.

Digitized by Google

Einleuchtendes. Alles sittliche Handeln und Wollen setzt ein Wertbewußtsein voraus, da das Wollen ja gleichsam eine Antwort auf den objektiven Wert bildet. Analog liegt es bei allen sittlichen Stellungnahmen, die wir als Wertantworten bezeichnen können, wie Liebe, selbstlose Hingabe, Gehorsam, Begeisterung und auch mit allen sittlichen Haltungen im weitesten Sinn des Wortes scheint zum mindesten eine Beziehung auf einen Wert verbunden zu sein, und damit auch ein Wertbewußtsein vorausgesetzt zu sein. Das sittliche Sein scheint also in allen seinen Formen ein Werterkennen vorauszusetzen. Ist damit aber das Verhältnis von Sein und Werterkennen schon gekennzeichnet? Ist es wirklich so eindeutig, daß man Sokrates beipflichten kann, wenn nach ihm die Kenntnis des sittlich Richtigen die Tugend fundiert und daher auch den Weg zur Tugend darstellt? Wir müssen hier zwei Fragen trennen, die in der sokratischen Auffassung beide implicite ihre entschiedene Beantwortung erfahren

1. Liegt zwischen sittlichem Sein und Werterkennen wirklich eine eindeutige Fundierungsbeziehung vor, derart, daß das Werterkennen das Fundament der Tugend ist?

2. Ist die Fundierungsbeziehung eine solche, bei der das Fundament nicht nur Voraussetzung sondern hinreichende Seinsbedingung für das Fundierte ist? Die sokratische These: niemand handle wissentlich schlecht – beantwortet implicite beide Fragen mit einem entschiedenen Ja. Das Werterkennen ist das Fundament der Tugend, und zwar in dem Sinne, daß auf dem Werterkennen die Tugend notwendig sich aufbaut. Der bekannte Satz Ovids: »video meliora proboque deteriora sequor« bezieht sich auf die zweite Frage und bestreitet hierin die sokratische Auffassung. Es wird dabei nicht geleugnet, daß das sittliche Verhalten eine Kenntnis des sittlich Richtigen voraussetzt, dies wird vielmehr dabei überhaupt nicht berührt, sondern nur, daß die Kenntnis des sittlich Richtigen notwendig auch das sittlich richtige Verhalten mit sich ziehe. Wenn das Wissen des Richtigen auch Voraussetzung der Tugend ist, so ist es damit noch nicht die hinreichende Bedingung für den Eintritt des sittlichen Verhaltens.

Zu der ersten Frage, ob wirklich das Werterkennen stets das Fundierende und die Tugend das Fundierte ist, bildet die Auffassung, die sich an einigen Stellen der Nikomachischen Ethik[1]) findet, daß das Werterkennen selbst schon eine bestimmte Stufe von Sittlichkeit voraussetze, einen wichtigen Beitrag. Aristoteles leugnet nicht, daß zur vollen Tugend auch die Erkenntnis des sittlich Rich-

1) Siehe Nikomachische Ethik VI, 13, 1144 b 30—32; 1144 b 10—24; 1147 a 18—24.

Digitized by Google

tigen gehöre, aber er betont mit vollem Recht, daß das Verſtändnis für das ſittlich Richtige bzw. die Fähigkeit des ſittlichen Werterkennens ſchon beſtimmte Anforderungen an den Charakter ſtellt. Daß alſo das Werterkennen, wenn auch nicht die Tugend, ſo doch tugendvolles Verhalten überhaupt vorausſetzt. Damit tritt die ganze Schwierigkeit des Problems klar zutage. Wenn wir einerſeits der ſokratiſchen Auffaſſung beipflichten müſſen, daß ein ſittliches Wollen oder eine ſittliche Geſamthaltung ein Wertbewußtſein und ein Wertverſtändnis ſchon vorausſetzen, ſo zeigt uns ein Blick auf die Sphäre der ſittlichen Tatſachen ebenfalls überzeugend, daß das Verſtändnis für die ſittliche Wertewelt ſchon eine beſtimmte ſittliche Höhe des Seins einer Perſon vorausſetzt. Die ſokratiſche Auffaſſung der hier vorliegenden Beziehung iſt alſo zum mindeſten einſeitig und nicht erſchöpfend. Können denn aber dieſe beiden Fundierungsbeziehungen nebeneinander beſtehen? Schließt das nicht einen Widerſpruch ein, wenn das Werterkennen gleichzeitig Fundament der Tugend und in ihr fundiert iſt?

Zunächſt müſſen wir alſo fragen: Welche Fundierungsbeziehung beſteht zwiſchen Tugend und Werterkennen? Kann man eines von beiden in Bauſch und Bogen als Fundament und das andere als Fundiertes bezeichnen und welches?

Daran anſchließend werden wir die Frage ſtellen müſſen, ob, wenn eine Fundierungsbeziehung vorliegt, ſie derart iſt, daß das Fundament die zureichende Seinsbedingung für das Fundierte darſtellt. Iſt, wenn das Werterkennen wirklich die Vorausſetzung der Tugend wäre, mit dieſem auch ſtets notwendig die Tugend ohne weiteres verbunden?

Dieſe zweite Frage iſt von der Beantwortung der erſten ſo weit unabhängig, — daß bei verſchiedener Meinung über die erſte Übereinſtimmung in der letzteren herrſchen kann. So pflichtet Ariſtoteles der ſokratiſchen Theſe: niemand handle wiſſentlich ſchlecht – mit einigen Einſchränkungen und Korrekturen bei[1]) – aber gerade deshalb, weil ein ſolches Wiſſen des Guten, wie es hier in Frage kommt, nur bei dem möglich iſt, der von Begierde frei iſt — der ſich alſo in einer ſittlich gerichteten Einſtellung bereits befindet. Es handelt alſo deshalb niemand wiſſentlich ſchlecht, weil, um das richtige Wiſſen zu beſitzen, man ſchon gut ſein muß und um im einzelnen Fall das Richtige vor Augen zu haben, man ſchon von der ſittlichen Willensrichtung entgegengeſetzten Regungen frei ſein muß.

1) Ariſtoteles, Nikomachiſche Ethik VII, 3, 1147b.

Digitized by Google

Die Frage nach der Art der Fundierung muß endlich noch getrennt geſtellt werden, – je nachdem es ſich um die Handlungsſphäre oder um das ſittliche Sein der Perſon ſelbſt, beſonders um die Sphäre der Tugenden handelt.

2. Genauere Beſtimmung der hier in Frage kommenden Werterkenntnis.

a) Der Gegenſtand des ſittlichen Werterkennens.

Bei der Frage nach der Art des Zuſammenhangs von Tugend und Erkenntnis iſt es vor allem nötig, ſich über die Art von Erkenntnis klar zu werden, die hierbei allein in Frage kommt. Wir ſehen ſchon, daß es ſich nur um die Erkentnis von Werten handeln kann. Dieſe Beſtimmung des Erkenntnisgegenſtandes reicht aber nicht aus. Es kommen hierbei nicht alle Werte in Betracht, ſondern nur eine beſtimmte Wertgruppe. Wie an anderer Stelle gezeigt wurde[1]), iſt nicht die Realiſation jeglichen Wertes ſchon von ſittlicher Bedeutung. Es gibt viele Handlungen, die als Realiſationen von Sachverhaltswerten vernünftig und richtig ſind, ohne deshalb ſittlich wertvoll zu ſein im eigentlichen Sinn des Wortes. Nur eine beſtimmte Gruppe von Sachverhaltswerten, die wir als ſittlich bedeutſam im Gegenſatz zu den ſittlichen Perſonwerten ſelbſt zuſammenfaßten, ſteht in dieſer eigenen Beziehung zur Sittlichkeit. Analog wie in der Sphäre der Handlung liegt es auch bei allen anderen Stellungnahmen und Haltungen. Die ſittliche Bedeutung einer Liebe und Begeiſterung für alles Reine bzw. der Abſcheu gegen alles Unreine liegt auf der Hand. Man wird jedoch zögern, einer Liebe für die Schönheit in Natur und Kunſt oder einer Begeiſterung für das Liebliche ohne weiteres denſelben ſittlichen Wert im prägnanten Sinne des Wortes zuzuſprechen. So wertvoll ſolche Haltungen auch an ſich ſind, von den ſittlichen im prägnanten Sinne ſind ſie noch typiſch verſchieden.

Auch in allen Tugenden iſt eine Stellungnahme zu objektiven Werten enthalten; dieſe Werte müſſen aber ebenfalls als eine beſondere Gruppe innerhalb der objektiven Werte betrachtet werden wie die ſittlich bedeutſamen Sachverhaltswerte. Das Reine, das Gerechte, das Wahre (im beſonderen Sinne als Gegenſatz zum Vieldeutigen, Verſchlagenen), das Echte, das Sanfte uſw. ſtellen ſolche objektive Werte dar, die wir ebenfalls als eine eigene ſittlich be-

1) Vgl. Die Idee der ſittlichen Handlung, Teil II, Kap. 1, S. 198. Jahrbuch für Philoſophie und phänomenolog. Forſchung, III. Band 1916.

Digitized by Google

deutſame Gruppe den äſthetiſchen oder den anderen objektiven Werten gegenüberſtellen müſſen.[1])

Neben dieſen Werten, zu denen die ſittlichen Haltungen eine Stellungnahme einſchließen, und die wir als ſittlich bedeutſame bezeichnen wollen, ſtehen die von den Haltungen ſelbſt getragenen ſittlichen Werte Reinheit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Demut, Einfalt uſw., Opfermut, Heroismus, Großmut, Sanftmut, Liebe uſw. Auch die Stellungnahmen zu dieſen ſind von größter ſittlicher Bedeutung. Jeder Tugendhafte wird Verehrung, Liebe, Begeiſterung und Bewunderung für die Träger dieſer ſittlichen Werte beſitzen und demgemäß ein Verſtändnis für eben dieſe Werte. — Es handelt ſich alſo bei der Werterkenntnis, die mit der Tugend in enger Beziehung ſteht, nicht um ein Kennen und Verſtehen von Werten, überhaupt, ſondern nur um eines von ſittlich bedeutſamen und von ſittlichen Werten.

b) Intuitives Werterfaſſen und Werterkennen.

Viel wichtiger aber als die Beſtimmung einer Werterkenntnis hinſichtlich ihres Gegenſtandes iſt die Frage nach der Art des Erkennens ſelbſt, die hier vorliegt. Wir zeigten an anderer Stelle[2]), daß es neben dem ſtets auf Sachverhalte gerichteten Erkennen im prägnanten Sinn noch ein je nach der Art des Gegenſtandsgebietes verſchiedenes Kenntnisnehmen gibt, das dem Erkennen jeweils zugrunde liegt. Tiefgewurzelte Vorurteile ließen ein ſolch anſchauliches Kenntnisnehmen oft auf die Sphäre der ſinnlichen Anſchauung beſchränkt ſein.[3]) Erſt in der neueſten Zeit hat Edmund Huſſerl an die eigentliche große alte Tradition der Philoſophie anknüpfend mit dieſem Vorurteil prinzipiell zu brechen angefangen[4]) und die Tatſachen wieder in ihr Recht eingeſetzt, die uns für jedes Gegenſtandsgebiet einen entſprechenden Akt der anſchaulichen Kenntnisnahme finden laſſen. So zeigt ſich auch bei unbefangener Unterſuchung, daß es für das Reich der Werte ein eigenes Wertkennt-

1) Sie unterſcheiden ſich zwar von den ſittlich bedeutſamen Sachverhaltswerten, deren Eigenart in Teil II, Kap. 1 der Idee der ſittlichen Handlung wir aufzudecken ſuchten, etwa dem »Rechten« hinſichtlich ihrer Seinsart und in vielem anderen; die eigene Beziehung zur Welt des Sittlichen, ohne ſelbſt ſittliche Perſonwerte zu ſein, teilen ſie jedoch mit dieſen. Wir faſſen ſie daher hier mit den anderen als ſittlich bedeutſame Werte in eine Gruppe zuſammen.

2) Siehe Idee der ſittlichen Handlung Teil I Kap. 2.

3) So im Poſitivismus, Humeſchen Senſualismus, auch bei Kant.

4) Siehe Huſſerl, Logiſche Unterſuchungen.

Digitized by Google

nisnehmen[1]) gibt, in dem uns die in den Dingen, Sachverhalten und Perſonen fundierten gegenſtändlichen Werte zur Gegebenheit kommen analog wie uns im Sehen Farben, im Hören Töne, in der äußeren Wahrnehmung Dinge uſw. gegeben ſind. Was die Eigenart dieſes intiutiven Werterfaſſens, das man auch als Wertfühlen[2]) oder Wertnehmen[3]) bezeichnet hat, vor dem Werterkennen im prägnanten Sinn ausmacht – die Beſchränkung des letzteren auf Sachverhalte u. a. – wurde an anderer Stelle ausführlicher gezeigt.[4]) Wir müſſen uns hier auf die dort gegebenen Unterſuchungen berufen und können nur auf einige Punkte zurückgreifen.

Alles Erkennen baut ſich letzten Endes auf einem Kenntnisnehmen auf, wenn wir auch zur Erkenntnis gewiſſer Sachverhalte durch Schlüſſe ohne prägnante Kenntnisnahme derſelben gelangen können. Ich kann auf Grund des Rauches zur Erkenntnis kommen, daß ſich an einer beſtimmten Stelle ein Feuer befindet, ohne das Feuer ſelbſt wahrgenommen zu haben. So kann ich vielleicht auch auf Grund früherer Wertkenntnisnahmen durch beſtimmte Schlüſſe zur Erkenntnis kommen, daß Lügen Unrecht iſt, daß ein beſtimmtes Verhalten Recht bzw. Unrecht ſei, ohne jedoch den Wert bzw. Unwert wirklich anſchaulich zu erfaſſen oder gar ihn zu »fühlen«. Ein ſolcher Fall, in dem nur eine aus Schlüſſen gewonnene Werterkenntnis vorliegt, iſt offenbar von dem ſehr verſchieden, in dem die Werterkenntnis auf einem Fühlen des Wertes ſich aufbaut, wenn auch nicht in bezug auf die Gewißheit und Natur der Erkenntnis als ſolcher. Bei unſerem Problem – dem Verhältnis von Werterkennen und der Tugend bzw. den ſittlich wertvollen Stellungnahmen und Haltungen – handelt es ſich ſtets um das Werterfaſſen von ſittlichen und ſittlich bedeutſamen Werten im Sinne des intuitiven Wertſehens oder Wertfühlens und nur in zweiter Linie um das Werterkennen, ſofern es eben auf ein ſolches intuitives Werterfaſſen ſich aufbauen muß und eine Erkenntnis ohne eine zu-

1) Die Bedeutung eines ſpezifiſchen anſchaulichen Werterfaſſens deckte vor allem Max Scheler auf, zuerſt in ſeinen Vorleſungen über Ethik an der Univerſität München 1907–09, ferner in ſeinem grundlegenden ethiſchen Werk: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Er machte auch auf die Bedeutung dieſer Einſicht für das Verſtändnis der Sokratiſchen Theſe aufmerkſam. Hier wie an ſo vielen anderen Stellen wird für den Kenner Schelerſcher Schriften der Zuſammenhang dieſer Arbeit mit der Schelerſchen Gedankenwelt deutlich zutage treten.

2) Spezifiſcher Terminus von Max Scheler.

3) Spezifiſcher Terminus von E. Huſſerl.

4) Siehe »Idee der ſittlichen Handlung« Teil 1, Kap. 2.

Digitized by Google

grunde liegende Wertkenntnisnahme nur in sehr beschränktem Maße möglich ist. Daß für die Motivation der Stellungnahmen des Wollens, der Begeisterung, des Gehorsams, der Liebe der intuitiv erfaßte Wert und nicht die Werterkenntnis im prägnanten Sinne in Frage kommt, ist nicht schwer zu sehen. Dies tritt allerdings nur klar hervor, wenn wir an den Fall denken, in dem eine aus Schlüssen gewonnene Werterkenntnis ein anschauliches Haben des Wertes ersetzen soll. Denn in den meisten Fällen, in denen ein Wertfühlen vorliegt, baut sich naturgemäß ein Werterkennen darauf auf, und es ist dann schwerer zu sehen, daß es gerade die Kenntnisnahme und nicht das Erkennen ist, das die motivierende Kraft besitzt. Stellen wir hingegen neben diesen Fall den einer bloßen Werterkenntnis, so wird man die Leere und die Blässe dieser Art des Werthabens klar sehen und deutlich erkennen, welchem Faktor die motivierende Kraft zukommt.

Unsere Fragestellung lautet nun: Inwiefern ist die Fähigkeit des intuitiven Erfassens sittlicher Werte, die sittliche Wertsichtigkeit, von der Tugend abhängig? Setzt sie einen bestimmten Tugendgrad schon voraus, die doch von der eigentlichen Tugend selbst vorausgesetzt wird? Wie ist das gegenseitige Verhältnis von Tugend, sittlichem Sein einerseits und dem »Fühlen« und Verstehen sittlicher und sittlich bedeutsamer Werte andererseits?

c) Wertsehen und Wertfühlen. Tiefe des Wertfühlens.

Die eben vollzogene Abgrenzung der hier in Frage kommenden Art von Wertbewußtsein als intuitives Werterfassen gegenüber dem Werterkennen reicht indes für eine präzise Formulierung unserer Frage noch nicht aus.

Wir müssen erstens innerhalb des intuitiven Werterfassens noch zwischen Wertfühlen und Wertsehen trennen. Verglichen wir oben das intuitive Werterfassen mit dem Farbensinn, so dachten wir dabei an eine Art der Wertgegebenheit, der eine bestimmte Ferne eigen ist. Es gibt aber auch ein Haben von Werten, das vielmehr mit der Art der Gegebenheiten eines körperlichen Schmerzes verglichen werden könnte, mit der Art wie etwa ein Brennen oder ein Stechen mir gegenwärtig ist, das in mich eindringt. Nur in dem letzteren Falle dürfte man, genau genommen, von Wertfühlen sprechen. Ein Beispiel: Wir hören manchmal eine Melodie und erfassen deutlich ihre Schönheit, aber sie greift uns nicht ans Herz, sie »ergreift« uns nicht. Wir haben ihre Schönheit gegenwärtig, ohne gleichsam persönlich mit ihr in Kontakt zu treten. Daß es sich hierbei um

Digitized by Google

ein intuitives Erfaſſen handelt – nicht um ein bloßes Wiſſen, daß ſie ſchön iſt –, ſteht außer Frage. Die Schönheit derſelben ſteht deutlich vor einem, ſo daß ſich die Erkenntnis, ſie iſt ſchön, klar darauf aufbauen kann. Aber ſie berührt mich nicht im eigentlichen Sinn, ich fühle ſie nicht. Man denke dagegen an den Fall, in dem mich die Schönheit »bis zu Tränen« rührt. Sie ſpricht jetzt deutlich zu mir, ſie tritt mir nahe, oder ich dringe wirklich in ſie ein.[1]) Dieſer Unterſchied wird noch deutlicher, wenn wir an ſittliche Werte denken. Wir können uns jederzeit gewiſſe Werte intuitiv vergegenwärtigen, etwa die Demut oder die Reinheit, ſo daß ſie vor uns ſtehen in ihrer Wertigkeit. Wir denken dann nicht nur an ſie, ſondern wir haben ſie intuiv vor uns. Wir vergegenwärtigen uns etwa einen Heiligen Aloyſius in ſeiner Reinheit. Damit fühlen wir aber die Reinheit noch nicht ohne weiteres. Während manchmal dieſe Vergegenwärtigung auch eln »Fühlen« nach ſich zieht, uns ans Herz greift und lebendig zu uns ſpricht, kann ſie uns manchmal »kalt« laſſen und gleichſam ſchweigen. Wir ſind vielleicht unglücklich darüber, daß ſie uns nicht rührt. Dieſes ſind natürlich nur ſekundäre Merkmale, die uns dazu dienen ſollen, auf den charakteriſtiſchen Unterſchied der beiden Arten von Werterfaſſen hinzuweiſen, der ſich nur in unmittelbarer Vergegenwärtigung ſelbſt erfaſſen läßt.

Sowohl im Wertſehen wie im Wertfühlen ſind uns die Werte intuitiv gegeben. Von einem bloßen Erkennen oder Wiſſen, daß etwas wertvoll iſt, iſt das Sehen des Wertes ebenſo verſchieden wie das Fühlen desſelben. Wir können den Wert ſehend kennen lernen, er kann uns im Wertſehen ſelbſt gegeben ſein. Aber wirklich »erleben« tue ich ihn erſt im Fühlen. Hier tritt er in eine vollkommen neue, direkte Beziehung zu mir. Der Schritt liegt hier in ganz anderer Richtung als bei dem Gegenſatz von nicht intuitiv und intuitiv. Analog wie das Sehen einer Farbe eine andere Art von Gegebenheit des Inhalts darſtellt als das Empfinden eines Druckes oder gar das Empfinden eines Schmerzes, obgleich in beiden Fällen

1) Auf die verſchiedenen Formen des Wertfühlens können wir hier nicht eingehen, wir wollen nur das Wertfühlen als ſolches im Gegenſatz zum ebenfalls intuitiven Wertſehen herausheben. Daher behandeln wir die zwei verſchiedenen Formen des Wertfühlens, das »Eindringen in den Wert«, das man mutatis mutandis mit dem Schmecken einer Speiſe vergleichen kann, von dem Eindringen des Wertes in mich, dem Affiziert- oder Ergriffenwerden von ihm, das man eher mit ſtechendem Schmerz vergleichen könnte, nicht getrennt. Es ſei hier aber ausdrücklich auf dieſe Unterſchiede noch hingewieſen.

Digitized by Google

von einer intuitiven Gegebenheit gesprochen werden kann, so liegt auch hier eine andere Art der Gegebenheit vor, die nichts mit der Frage, ob intuitiv oder nicht, noch mit Klarheitsunterschieden des Werterfassens zu tun hat. Am nächsten kommen wir der Eigenart des Fühlens vor dem Sehen des Wertes, wenn wir sagen, daß hier der eigentliche persönliche Kontakt anfängt, wobei der Wert gewissermaßen erst für mich lebendig wird. Es ist daher auch viel schöpferischer als das bloße Sehen. Wenn wir einmal einen Werttypus gefühlt haben, kennen wir ihn in noch ganz anderm Maße.

Es ist ferner wichtig, sich die weiteren Hinsichten klar zu machen, in denen sich ein Wertfühlen von einem andern unterscheiden kann – seine Tiefe, seine Lebendigkeit, seine Nähe zum Wert u. a. Von der Klarheit, die ein Wertfühlen besitzen kann, müssen wir die Tiefe des Verständnisses noch unterscheiden.[1]) Ein Wertfühlen, das eine evidente Erkenntnis, daß dies gut ist, ermöglicht, stellt noch nicht das Ideal eines Wertfühlens dar. Es ist dadurch nur in seiner Klarheit charakterisiert, über seine Tiefe ist damit noch nichts gesagt. Vergleichen wir das Verständnis, das ein Heiliger für die einzelnen sittlichen Werte besitzt, mit dem, das einer sittlich geöffneten wertsichtigen, aber nicht heiligen Person eigen ist. In beiden Fällen liegt ein klares Werterfassen vor, so klar, daß eine evidente Erkenntnis sich darauf aufbauen kann. Beide verstehen klar und deutlich die einzelnen Wertarten in ihrer Wertnatur. Aber das Wertfühlen des Heiligen geht in verschiedener Richtung und darüber hinaus. Die ganze innere Schönheit des Wertes, sein intimstes Wesen, seine ganze Tragweite, die ganze unermeßliche Größe des Ernstes, der im Wertsein liegt, – vor allem seine unendliche Tiefe, die ihn zu einem lebendigen Fenster für das ganze Reich der Werte bis zum Zentrum und Inbegriff aller Werte, zu Gott, macht – wird von ihm ganz anders erfaßt und gefühlt. Er besitzt ein viel adäquateres Bild des Wertes, ein tieferes, erschöpfenderes Verständnis. Der unendlichen Tiefe der sittlichen Werte entspricht eine unendliche Abstufung im Wertverständnis. Die Tiefe, die erforderlich ist, um den Wert als Wert zu rekognoszieren, ist im Verhältnis dazu gering.

Zu diesem Unterschied hinsichtlich der Tiefe im Werterfassen des Heiligen treten noch die der Fülle oder Lebendigkeit, der Nähe zum Wert, der Differenziertheit und der Reinheit in der Subsumption. In jeder dieser Hinsichten wird sich sein Wertfühlen bei konstanter Klar-

1) Vgl. dazu »Die Idee der sittlichen Handlung«, Teil II, Kap. 2, S. 208.

Digitized by Google

heit vor dem eines andern Wertfühlenden auszeichnen. Das Wertfühlen kann bei gleichbleibender Klarheit in bezug auf Lebendigkeit, Wertnähe und Differenziertheitheit variieren. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Hinsichten im Einzelnen zu verfolgen. Es genügt zu sehen, daß das Werterfassen eines Heiligen in mehr als einer Hinsicht, von denen die Tiefe die wichtigste ist, von dem Wertfühlen oder gar dem bloßen Werterfassen sich noch unterscheidet, das eine wertfühlende Person besitzen muß, um den Wert eindeutig als Wert zu rekognoszieren.

Bei der Frage, was die Wertfühligkeit an Tugend in der Person voraussetzt, ist es nun sehr wichtig, was wir dabei alles in die Wertfühligkeit mit hineinnehmen. Verstehen wir darunter die Fähigkeit, die Werte so klar zu sehen, um sie als solche rekognoszieren zu können, so wird die Antwort anders ausfallen, als wenn wir dabei an eine besondere »Tiefe« des Wertfühlens denken. Wenn wir etwa die Frage stellen, kann nur der Reine die Reinheit in ihrer Wertnatur verstehen, oder schon der, der eine bestimmte, sittliche Grundeinstellung hat, so ist die Antwort eben davon abhängig, wie viel wir in die Wertfühligkeit mit hineinnehmen. Es bedarf allerdings vorerst auch noch einer genaueren Bestimmung, was wir unter dem »Reinen« verstehen, die wir hier kurz vorwegnehmen.

Ein Mensch, der bei allem an Unreines denkt, der auf alles mit unreinen Bewegungen reagiert, wird uns, auch wenn er ein ernstes Streben nach Reinheit besitzt, nicht als der Typus des Reinen erscheinen. Die eigentliche Tugend der Reinheit, wie wir sie in typischer höchster Ausgestaltung bei den Heiligen vorfinden, liegt dann noch nicht vor. Sie schließt eine organische Scheu vor allem Unreinen und eine Liebe zum »Reinen« ein, die eine reine Umwelt für den Betreffenden schafft und für den Blick der Person in die Welt schon eine seligierende Funktion besitzt. Nicht den Wegfall der Versuchung erfordert sie – wohl aber eine Herrschaft der Liebe zur Reinheit, die organisch geworden und in der ganzen Person wirksam ist und über eine Herrschaft des Willens zur Reinheit bloß über die Tat weit hinausgeht. Daß die Reinheit in diesem Sinne als volle Tugend nicht Voraussetzung für das schlichte Verständnis des Wertes Reinheit ist, sehen wir ohne weiteres. Sonst wäre der oben erwähnte Typus des, obwohl noch nicht reinen, doch nach Reinheit Strebenden, den wir doch sehr wohl ohne Widerspruch fingieren können, ja, den wir oft antreffen, ein Unding. Denn der nach Reinheit Strebende und um sie Kämpfende sieht ihre Wertnatur deutlich, ohne noch im Besitz der Tugend zu sein. Die Aufgabe besteht also

Digitized by Google

hier darin, zu finden, welche sittliche Haltung unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis der Reinheit ist; daß es nicht der Vollbesitz der Tugend ist, sehen wir ja auf den ersten Blick. Dies gilt aber nur, soweit es sich um die Stufe des Wertsehens oder Wertfühlens handelt, die erforderlich ist, um die Wertnatur klar zu erkennen. Ganz anders aber liegt der Fall, wenn wir an die Tiefendimension des Wertfühlens denken. Ebenso klar wie es ist, daß nicht nur der Reine den Wert der Reinheit verstehen kann, ebenso klar ist es, daß das Verständnis des Reinen in verschiedener Hinsicht weit über das des noch nicht Reinen hinausgeht. Der jeweils höheren Stufe im Besitze der Tugend entspricht ein jeweils tieferes und adäquateres Wertfühlen. Dies ist ein wesensmäßiger Zusammenhang von Tugend und Wertfühlen, der sich uns schon zu Anfang unserer Betrachtung aufdrängt. Mit jedem Fortschritt in der Tugend ist ein Fortschritt im Wertfühlen im Sinne der Vertiefung und der Intimität des Wertverständnisses wesensmäßig verbunden. Denke ich also an eine bestimmte, besonders ausgezeichnete Stufe des Wertfühlens, so kann ich den vollen Besitz einer jeweiligen Tugend als unerläßliche Voraussetzung bezeichnen. Denke ich hingegen an das schlichte aber klare Verständnis eines Werttypus, soweit es erforderlich ist, um evident die Wertnatur desselben zu erkennen, so ist keineswegs der volle Besitz der Tugend für dasselbe vorausgesetzt. Auf das Wertsehen und auf das Wertfühlen, soweit es eine klare Kenntnisnahme des Wertes ermöglicht, kommt es aber für unsere Frage in erster Linie an und nicht auf eine besondere Tiefe des Wertfühlens. Diese Unterscheidung ermöglicht uns somit, unsere Frage präziser zu stellen.

d) Das Kennen von Werten.

Neben die bereits gemachten Unterschiede innerhalb des Werterfassens muß noch ein weiterer von Bedeutung gestellt werden. Es gibt nicht nur das intuitive Erfassen des Wertes in der einzelnen Situation, sondern auch ein intuitives »Kennen« des Wertes, das eine ständige überaktuelle Beziehung zu dem Wert ermöglicht, und zwar nicht zu dem von einem bestimmten Träger hic et nunc fundierten konkreten Wert, sondern zu dem ganzen Werttypus. Wir können uns Menschen denken, die in der einzelnen Situation sehr wohl einen Wert intuitiv erfassen, etwa angesichts eines lasziven Menschen oder einer zweideutigen Bemerkung sich voll Ekel abwenden, und die dabei doch kein ständiges klares Verhältnis zur »Reinheit« besitzen. Der Reine hingegen besitzt nicht nur die objektive

Digitized by Google

Fähigkeit, den Wert des »Reinen« in jeder konkreten, an ihn herantretenden Situation, die Träger des »Reinen« oder »Unreinen« ist, zu erfassen, sondern er besitzt ein ständiges Verhältnis zu dem Wert des »Reinen« überhaupt, dem ein Kennen desselben zugrunde liegt.

Drei Merkmale sind bei diesem »Kennen« zu beachten.

1. Während im ersten Fall keine Kontinuität zwischen den einzelnen Phänomen des Wertes »Reinheit« besteht, und der Betreffende sich gewissermaßen jedesmal neu belehren lassen muß, liegt hier ein kontinuierliches »Kennen« des Wertes vor, bei dem der neue Fall eine individuelle Realisation des bekannten Wertes bedeutet.

2. Vor allem aber besitzt der Reine auch die Fähigkeit, sich jederzeit die Reinheit von sich aus vorstellend zu vergegenwärtigen, nicht nur, wenn die reale Situation es ihm aufdrängt, da er sie eben kennt. Wenn ich etwa einen Menschen »kenne«, so liegt eine gänzlich andere Beziehung zu demselben vor, als wenn ich ihn oft sehe und auch jedesmal genau sehe, ohne deshalb über die verschiedenen unzusammenhängenden Kenntnisnahmen hinauszukommen. So auch hier.

3. Dieses kontinuirliche Haben schließt aber noch Folgendes ein. Es enthält die Fähigkeit einer intuitiven Vergegenwärtigung der »Reinheit« bzw. des «Reinen« als solchen, ohne daß dieselbe an einem konkreten Träger haften müßte, man muß nicht an einen bestimmten reinen Menschen oder an eine reine Sache denken, um die Reinheit oder das Reine zu verstehen.[1]) Dabei handelt es sich um ein völlig intuitives Haben, nicht etwa um den Begriff »Reinheit«, noch um ein bloßes »Meinen« der Reinheit.[2])

Die Beziehung des Reinen zur Reinheit als solcher ist aber nicht nur auf die Zeit dieser Vergegenwärtigung beschränkt, sie besteht auch hinter der aktuellen Sphäre fort, während man aktuell mit etwas anderem beschäftigt ist. Es ist das »Kennen« also erstens ein ständiges in Beziehung stehen zu dem Wert, das noch nicht ein Haben genannt werden kann, das aber Unterlage für eine überaktuelle Stellungnahme werden kann. Zweitens schließt es die Möglichkeit einer intuitiven Vergegenwärtigung in unserem Beispiel

1) Vgl. dazu Scheler »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«.

2) Wie wir später sehen werden, (Teil III, Kap. 1) schließt das Kennen von sittlichen und sittlich bedeutsamen Werten auch ein generell richtigeres Verständnis der sittlichen Wertewelt ein, — es wird ihrer Eigenart gerecht, da die einzigartige Bedeutung der sittlichen Wertewelt die Kontinuität des ständigen Kontaktes fordert.

Digitized by Google

der »Reinheit« als solcher ohne konkrete Fundierung in einem Träger ein. Drittens ermöglicht es einem natürlich auch, diese Vergegenwärtigung für die Reinheit an einem bestimmten Träger durchzuführen, d. h. einen Typus vorzustellen, der Träger der Reinheit ist. All dies ist bei dem, der zwar wertsichtig ist, so daß er in den einzelnen, real an ihn herantretenden Situationen den Wert selbst erfaßt, ihn aber nicht »kennt«, nicht möglich. Er kann weder von sich aus den Wert in konkreter Fundierung vorstellen, erst recht nicht ohne konkrete Fundierung, noch ist er ihm »bekannt«, so daß er eine überaktuelle Beziehung zu ihm besitzt. Aber auch im konkreten Wertverständnis eines realen Falles unterscheiden sich beide Fälle, wie wir schon erwähnten. Ist es für den, der den Wert »kennt«, gleichsam eine Erfüllung eines kontinuierlich besessenen, so ist es für den, der den Wert nicht »kennt«, jedesmal eine neue Belehrung, die nicht tiefere Wurzeln faßt.

Liegt nun der Unterschied zwischen dem Kennen eines Werttypus und dem bloßen einzelnen Erfassen desselben in einer konkreten Situation auf der Hand, so liegt andererseits die Gefahr nahe, den intuitiven Charakter des »Kennens« zu übersehen. Man könnte dieses »Kennen« einfach dem theoretischen Wissen um den Wert gleichsetzen, das in einem Erkennen im prägnanten Sinn fundiert ist. Man könnte meinen, auf einem intuitiven einzelnen Werterfassen baue sich eine Erkenntnis auf, die zu einem Wissen führt, das einen zu dem Urteil befähigt: Reinheit ist ein Wert. Dieses Wissen ist natürlich überaktuell, es ermöglicht das, was wir oben als Eigentümlichkeit des Kennens erwähnten. Das würde aber dem Tatbestand nicht gerecht. Wir brauchen nur an den Fall zu denken, in dem ein solches Wissen durch eine Autorität übermittelt ist. Wir wissen dann etwa, daß Reinheit ein Wert ist, aber wir erfassen dieselbe keineswegs intuitiv. Die intuitive Vergegenwärtigung des Wertes als solchen ohne konkrete Fundierung in einem Träger, die wir bei dem »Kennen« anführten, fällt hier ganz weg. Es könnte bei dem Fall eines durch Autorität vermittelten Wissens sogar die Fähigkeit hinzutreten, in einzelnen konkreten Situationen den Wert zu erfassen, damit hätten wir noch nicht das »Kennen« des Wertes in unserem Sinn. Dies wird am deutlichsten an dem Fehlen der Möglichkeit einer intuitiven Vergegenwärtigung des trägerlosen Wertes in diesem Falle. Es hat trotz des Wissens um den Wert und einer konkreten Wertsichtigkeit keine Stelle. Es liegt also weder im Wissen als solchem noch im bloßen konkreten Erfassen des Wertes das, was wir als »Kennen« bezeichneten.

Digitized by Google

Wie ist es aber, wenn aus dem konkreten Erfassen des Wertes selbst eine Erkenntnis oder ein darauf gegründetes Wissen herauswächst? Ist nicht dann stets ein Kennen auch in unserem Sinn gegeben? Gewiß, es geht dann notwendig Hand in Hand, aber es besteht weder in dem Wissen bzw. der Erkenntnis, noch in dem intuitiven konkreten Werterfassen. Wohl geht mit jedem Kennen ein Erkennen Hand in Hand, mit jedem Erkennen, das sich auf ein konkretes Werterfassen aufbaut, ein Kennen. Aber beide sind doch völlig verschieden. Erstens ist das Objekt des Kennens stets der Werttypus selbst, das des Erkennens aber stets ein Sachverhalt, in unserem Beispiel etwa die Tatsache, daß die Reinheit eine Tugend ist, »rein« ein Wert ist. Dasselbe gilt auch von dem im Erkennen fundierten Wissen. Weiterhin sehen wir, wie das »Kennen« sehr weit ausgebildet sein kann, ohne daß das Erkennen entsprechend ausgebildet wäre. Gewisse untheoretisch veranlagte Menschen, bei denen die lebendigste sittliche Einstellung vorliegt, können die einzelnen Werttypen genau »kennen«, ja, eine besonders tiefe und intime Kenntnis besitzen, ohne daß das Erkennen sehr ausgebildet wäre. Spezifisch theoretisch veranlagte Menschen hingegen sind im Erkennen viel weiter als im »Kennen«. Das Kennen ist eben intuitiver Natur, wenn auch in einer bestimmten Modifikation. Zwar könnte ich wohl auch das Wissen als Kennen bezeichnen. Dann müssen wir uns aber klarmachen, daß es neben diesem Kennen ein intuitives »Kennen« gibt, das hier in unserem Falle in Frage kommt. Am deutlichsten sehen wir dies eben in der Tatsache, daß man sich die Werte intuitiv vergegenwärtigen kann, ohne sich dabei eine bestimmte konkrete Situation bzw. einen konkreten Träger vorstellen zu müssen. Daß es eine solche intuitive Vergegenwärtigung gibt, daß ferner auch außerhalb der Vergegenwärtigung der Werttypus intuitiv irgendwie da ist, das gilt es hier zu verstehen. Es ist das intuitive Erfassen eben nicht auf den konkreten, an einem Träger haftenden Wert beschränkt, und alles, was darüber hinausgeht, ohne weiteres ein Erkennen oder Wissen. Beides kann jedoch nie ganz ohne das andere auftreten.[1]) Die Antwort auf die Frage nach dem Fundierungs-

1) Die erkenntnistheoretisch wichtige Frage, worauf das »Kennen« sich aufbaut, würde genaueren Aufschluß über diesen Zusammenhang geben. Setzt das Kennen stets ein »Kennen lernen« voraus, das sich an ein konkretes Werterfassen anschließt, oder kann es ohne ein solches da sein? Hierin liegen eigentlich noch zwei Fragen: Muß jedes Kennen in einem konkreten Erfassen eines Wertes an einem realen Träger fundiert sein, wie die Kenntnis von Rot in dem Erfassen eines konkreten realen Rot? Oder kann es die Person gleichsam mitbringen? Dieselbe Frage kann hier auch für die vorstellende

Digitized by Google

verhältnis von sittlichem Sein und Wertverständnis ist natürlich auch davon abhängig, ob wir unter der Wertsichtigkeit ein »Kennen« sittlicher Werttypen oder nur die Fähigkeit zum konkreten Wertsehen und Wertfühlen meinen. Das »Kennen« setzt, wie wir später sehen werden, eine bedeutend höhere Stufe des sittlichen Seins voraus, als die bloße Fähigkeit des konkreten Werterfassens. Es ist daher auch dieser Unterschied für die differenzierte Gliederung unseres Problems notwendig.

e) Die besondere Funktion des »Gewissens« gegenüber dem Werterfassen.

Man könnte im Gewissen das eigentliche »Organ« vermuten, mit dem wir sittliche Werte erfassen. So bedeutsam und eigenartig die Rolle der Stimme im sittlichen Leben ist, die wir als Gewissen bezeichnen, so scheint uns doch das sittliche Werterfassen viel weiter zu reichen und mehr zu umfassen als das Gewissen.

Das Gewissen ist erstens in besonderer Weise auf die eigene Person beschränkt. Niemand wird darauf kommen, zu behaupten, wir erfaßten die sittliche Größe eines Heiligen oder die sittliche Verworfenheit eines Wüstlings mit dem Gewissen. Das gesamte Erfassen der sittlichen Werte an anderen Personen liegt also außerhalb der Funktion des Gewissens. Wie wichtig aber gerade dieser Teil des sittlichen Werterfassens ist, tritt deutlich hervor, wenn wir bedenken, daß das Verständnis für das sittliche »Vorbild« auch dazu gehört. Alle sittliche Nachfolge baut sich auf diesem Werterfassen auf, auch der höchste und tiefste aller menschlichen sittlichen Akte, die Gottesliebe, ist darin fundiert. Dieses Werterfassen und nicht nur das Gewissen ist es, das die christliche Offenbarung in ihrem sittlichen Teil voraussetzt; durch dieses erfassen wir die absolute Heiligkeit und göttliche Sittlichkeit der Person Christi.

Das Gewissen zeigt uns ferner, was mit dem ersten zusammenhängt, nicht die sittliche Welt an sich in ihrer immanenten Eigenbedeutung, sondern nur soweit sie quasi als Norm für mein persönliches konkretes Verhalten in Frage kommt. Wenn einem etwa jemand zumutet, um irgendeines Vorteils willen zu lügen, so

---

Vergegenwärtigung eines Wertes gestellt werden. Sie betrifft noch nicht das Spezifische des Kennens. Dies kommt erst in der zweiten Frage: Muß dieses überaktuelle Kennen stets mit einer konkreten Vergegenwärtigung »anfangen«, oder kann es einfach gleichsam wie eine »idea innata« da sein? Diese beiden Fragen beziehen sich auf erkenntnistheoretische Probleme allgemeinster Art, die uns hier natürlich nicht beschäftigen können.

Digitized by Google

ſträubt ſich das Gewiſſen dagegen, d. h. man ſträubt ſich dagegen, weil einem das Gewiſſen zeigt, daß dies unrecht iſt. Das Gewiſſen ſagt einem, bzw. wir ſehen durch das Gewiſſen, daß ein Verhalten unrecht iſt, ſobald es als ein möglicher Inhalt unſeres perſönlichen Lebens auftritt. Die Funktion des Gewiſſens ſetzt ſtets eine Beziehung auf das eigene Verhalten voraus. Wir erfaſſen natürlich mit dem Gewiſſen nicht nur nicht die Fremdwerte, ſondern ebenſo wenig die Eigenwerte. Wir erfaſſen aber im Gewiſſen auch die ſittlich bedeutſamen Werte oder Unwerte nicht in ſich, ſondern nur die ſittliche Bedeutung eines Verhaltens für uns, ſeine verpflichtende Kraft. Es ſagt uns die ſittliche Bedeutung jeglicher Haltungsweiſe, ſofern ſie für uns in Frage kommt. Wir erfaſſen etwa nicht den Wert des fremden Menſchenlebens durch das Gewiſſen, wohl aber, daß es unſere Pflicht iſt, es zu retten, wenn jemand ſich in Gefahr befindet. Es wird gewöhnlich ein Werterfaſſen Hand in Hand damit gehen, es kann aber auch fehlen und das Gewiſſen uns nur die formale ſittliche Unrichtigkeit des Unterlaſſens einer Hilfe in voller Klarheit zeigen.

Drittens iſt es aber auch auf die ſittlichen Unwerte eingeſchränkt. Es zeigt uns, daß ein Verhalten unrecht wäre oder ein anderes nicht unrecht wäre, nicht aber, wie gut ein anderes Verhalten iſt. Das Gewiſſen verbietet und erlaubt und gebietet nur indirekt, inſofern es das Gegenteil des Verbotenen fordert. Wenn jemand etwa einem anderen verzeiht ohne Kampf, und ohne daß es ihn zu einem anderen Verhalten hingezogen hätte, ſo ſpielt das Gewiſſen hierbei keine eigentliche Rolle, es hat keine Funktion außer dem, was wir »gutes Gewiſſen« dabei nennen; das liegt aber auch vor bei dem bloß erlaubten Verhalten, alſo auch, wenn man in harmloſer Heiterkeit ſcherzt. »Gutes Gewiſſen« heißt eben, daß man ſich keiner Sünde in ſeinem momentanen Verhalten bewußt iſt und ſich in keiner Disharmonie mit Gott befindet, nicht aber, daß man ſich eines poſitiven Wertes bewußt wird. So ſprechen wir ja auch von Gewiſſenserforſchung da, wo man ſich daraufhin prüft, ob und worin man gefehlt hat. Das befragte Gewiſſen zeigt uns nur, worin wir gefehlt haben, nicht aber worin wir uns gut im poſitiven Sinn verhalten haben. Letzteres hängt auch damit zuſammen, daß es ſich eben ſtets um die Beziehung zur eigenen Perſon handelt, an der die poſitiven Werte bei der richtigen ſittlichen Einſtellung nicht in Erſcheinung treten.

Wir können alſo ſagen: auch im Gewiſſen erfaſſen wir ſittliche Werte, aber erſtens nur ſoweit die Werte Grundlage für mein kon-

Digitized by Google

kretes Verhalten ſind. Wir erfaſſen ſie alſo gleichſam nur von einer beſtimmten Seite aus, nämlich in ihrer verpflichtenden Rolle für die eigene Perſon. Zweitens iſt das Erfaſſen der ſittlichen Werte ein indirektes, da das Gewiſſen primär nicht auf den Wert in ſich, ſondern auf das für mich ſittlich Richtige gerichtet iſt. Dies ſehen wir am deutlichſten, wenn wir an den gewiſſenloſen Menſchen denken. Das iſt nicht der ſittlich Stumpfe, Blinde, der ahnungslos ſündigt, ſondern es iſt der, der, obgleich er die ſittlichen Werte erfaßt, ihren für ihn verpflichtenden Charakter nicht fühlt, der ſich nichts daraus macht, die erfaßten Werte zu ignorieren. Wer ein ſchlechtes Gewiſſen hat, der ſieht nicht nur, daß er etwas objektiv Schlechtes realiſiert, ſondern er fühlt auch die Verletzung der aus dem Werte fließenden Verpflichtung für ihn perſönlich, und darum leidet er auch darunter. Es gehört weſenhaft zum ſchlechten Gewiſſen, daß es einen »drückt« und die Ruhe nimmt. Der Gewiſſenloſe iſt der, der angeſichts des begangenen Unrechtes es nicht als etwas ſchmerzlich Bedrückendes fühlt, der nicht die ihn perſönlich betreffende Seite des Sittlichen verſteht. Über die Schuldhaftigkeit dieſer Gewiſſenloſigkeit werden wir ſpäter ſprechen. Drittens iſt es auf die negativen Werte, oder wie wir beſſer ſagen können, auf das »Erlaubte« und »Verbotene« beſchränkt. Wir ſehen alſo, wie die Funktion des Gewiſſens das Wertfühlen und Wertſehen durchaus nicht erſetzen kann. Ein Wertfühlen iſt zwar immer damit verbunden, aber das Erlebnis, das wir im Auge haben, wenn wir ſagen: Das Gewiſſen ſagt uns, daß etwas unrecht ſei uſw. iſt viel ſpezieller und beſchränkter als das Wertfühlen, ſowohl dem Gegenſtand nach, als der Art des Fühlens nach, andererſeits enthält es Elemente, die über ein bloßes Wertfühlen hinausgehen, z. B. die eigenartige Beziehung auf mein Verhalten, die, wie man leicht ſieht, mit dem perſönlichen in Kontakttreten, das dem Wertfühlen gegenüber dem Wertſehen eigen iſt, nichts zu tun hat. Der perſönliche Kontakt, der das Wertfühlen auszeichnet, bezieht ſich auf die Gegebenheitsweiſe des Wertes, während hier die perſönliche Beziehung im Gefühlten ſelbſt liegt und nicht in der Art des Wertfühlens.

Neben dem Gewiſſen im allgemeinen ſtehen noch die beſonderen Phänomene, wie »ſchlechtes« und »gutes« Gewiſſen und »Gewiſſensbiſſe«.[1]) Hier iſt von Gewiſſen in einem noch bedeutend ſpezielleren

1) Es müßte eine ganze Reihe verſchiedener ſcheinbar verwandter Phänomene unterſchieden werden, – was natürlich hier nicht unſere Aufgabe ſein kann und ſpäteren ethiſchen Unterſuchungen vorbehalten bleiben muß. Es gibt ein ſchlechtes Gewiſſen im Sinne einer bloßen inneren Disharmonie,

Digitized by Google

Sinne die Rede, als wenn wir von Gewissen im allgemeinen sprechen. Hier liegt überhaupt nicht mehr eine direkte Beziehung auf gegenständliche Werte oder solche des eigenen Verhaltens vor, sondern nur eine allgemeine Beziehung, die uns deren negative oder positive Richtung vermittelt. Es wird stets nur erfaßt, auf welchem Wege man gleichsam ist, richtig, unrichtig usw. Dies wird erfaßt, ohne daß man die einzelnen Qualitäten, ja sogar das gegenständliche »gut« oder »böse« primär erfaßt.

f) Anwendung des Vorhergehenden auf unsere Fragestellung.

Wenn wir jetzt zu unserer Frage nach dem Verhältnis von sittlichem Sein und sittlichem Wertverständnis zurückkehren, so ermöglicht uns die genauere Charakteristik des Werterfassens, sowie die seiner verschiedenen Arten eine viel präzisere Formulierung der Fragestellung. Wir dürfen nicht das sittliche Sein als Ganzes dem Werterfassen überhaupt gegenüberstellen und die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis in Bausch und Bogen stellen. Solange kommen wir über den scheinbaren »circulus vitiosus« nicht heraus: die Tugend setzt das Werterfassen voraus – das Werterfassen die Tugend. Beides drängt sich uns gleich einleuchtend auf, wenn wir das Verhältnis im ganzen betrachten. Differenzieren wir dagegen die Frage, indem wir eine bestimmte Stufe des sittlichen Seins und eine bestimmte Stufe des Werterfassens nebeneinanderstellen, so wird sich der scheinbare Widerspruch lösen. Wir sahen dies ja oben schon, wie die Unterscheidung von einfachem Wertsehen bzw. Wertfühlen

während der schlechten Handlung selbst ohne jegliches Werterfassen. Das kann auch dem Bösen, Wertblinden eigen sein. Davon ist zu unterscheiden das schlechte Gewissen, bei dem außer der inneren Disharmonie noch ein Werterfassen in dem eben charakterisierten, beschränkten und modifizierten Sinn vorliegt. Man hat während der Handlung das Bewußtsein »schlecht« zu handeln, und dies drückt, ängstigt und stört. Die Gewissensbisse, die sich auf Vergangenes richten, stellen noch einen weiteren Fortschritt dar, indem sie nicht nur drücken und stören, sondern auch schmerzen. Man könnte bei ihnen von einer passiven »Reue« sprechen. Es fehlt aber noch das wirkliche Eingehen auf den sittlichen Gesichtspunkt, der Schritt in eine prinzipiell neue Haltung, die wirkliche aktive Unterordnung unter Gottes Willen, die eine Zurücknahme des vergangenen Unrechtes einschließt. Dies zeichnet die eigentliche echte Reue aus, die – im Gegensatz zum unfruchtbaren und ethisch nutzlosen »Gewissensbiß« – fruchtbar ist. Passiv sind die Gewissensbisse auch deshalb, weil sie gleichsam von außen an uns herankommen – man denke an die Erinnyen –, während bei der Reue ich selbst aus meinem Innersten heraus mit tätig bin.

Digitized by Google

und einer bestimmten Tiefe des Wertfühlens, die Frage nach der Beziehung der vollen Tugend zu dem Werterfassen klärt und auch den dort auf den ersten Blick obwaltenden Widerspruch auflöst. Wir wollen also jetzt fragen:

1. Welche Stufe des sittlichen Seins setzt ein schlichtes intuitives Werterfassen voraus, ein Wertsehen oder Wertfühlen, das, ohne eine besondere Tiefe aufzuweisen, uns ein klares Bild des Wertes vermittelt?

2. Welche Art und Stufe des Werterfassens setzt das primitivste sittliche Sein voraus?

3. Welche Stufe des Werterfassens setzt der Besitz von Tugenden voraus?

4. Welche Art und Stufe des Werterfassens setzt die gute Handlung voraus?

So wenig vollständig diese Einteilung der Fragen auch noch ist, sie bringt uns der Lösung unserer ursprünglichen Frage doch um vieles näher. Die weitere Differenzierung wird sich von selbst bei der eingehenden Behandlung der verschiedenen Fragengruppen ergeben.

3. Allgemeine Charakteristik der Wertblindheit.

Wie oft treffen wir Menschen, die für gewisse sittliche Werte, etwa Reinheit oder Demut, ganz verständnislos und blind sind. Es gelingt vielleicht, ihnen durch langes Argumentieren Gesichtspunkte aufzuzeigen, die diesen Werten eine indirekte Bedeutung verleihen, aber alles Hinweisen auf den Wert selbst ist nicht imstande, ihnen ein Verständnis für seine Bedeutung zu erschließen. Die unerschütterliche Reinheit eines Menschen scheint ihnen keinerlei Vorzug, sie erscheint ihnen entweder so bedeutungslos und wertindifferent wie etwa Gesprächigkeit oder Schweigsamkeit, oder sie scheint ihnen verächtlich als Schwäche und Temperamentlosigkeit. Es ist nicht so, als wollten sie den Wert der Reinheit nur nicht zugeben, obgleich sie ihn im Grunde doch fühlen, nein, ahnungslos stehen sie davor wie völlig unmusikalische Leute vor der Schönheit einer Melodie. Es ist wichtig, zu sehen, daß diese Ahnungslosigkeit wirklich auf einer Blindheit beruht und nicht auf einem Irrtum in darauf sich beziehenden Urteilen. Es gibt Menschen, die infolge theoretischer Urteile und aus Mangel an theoretischer Begabung ethische Theorien besitzen, auf Grund derer sie die sittliche Bedeutung gewisser Tugenden leugnen. So treffen wir z. B. oft Leute, die den Egoismus predigen, das Mitleid als Schwäche verwerfen. Sie brauchen deshalb für die

Digitized by Google

betreffenden sittlichen Werte nicht wirklich völlig blind zu sein. Wenn die konkrete Situation ihnen vor Augen steht, erfassen und verstehen sie den Wert bzw. Unwert wohl, sie machen nur von dieser Kenntnisnahme keinen Gebrauch für ihre theoretische Erkenntnis. Sie empören sich vielleicht angesichts eines herzlosen Egoisten und greifen helfend ein, wo sie mitleidslose Härte antreffen. Das hindert sie aber nicht, sobald sie darüber prinzipiell sprechen, in ihre theoretischen Vorurteile zurückzufallen und mit gleicher Emphase die vorher deutlich erfaßten Werte zu verleugnen. Allerdings liegt hier auch stets ein Mangel im Intuitiven vor. Es ist nicht dasselbe Verständnis für die Eigenart der Werte wie bei den völlig wertsichtigen Menschen, und es fehlt vor allem das dauernde Kennen, das ein Verhältnis zu dem Werttypus auch außerhalb der konkreten Situation ermöglicht. Aber immerhin fehlt ihnen nicht jedes intuitive Verständnis, weil ihnen das Erkennen völlig fehlt.[1]) Es ist ein theoretisches Unvermögen, das aus sehr verschiedenen Quellen stammen kann.[2]) Hier handelt es sich uns aber um einen wirklichen Ausfall des Fühlens, nicht um den Ausfall von dem, was sich auf dem Fühlen aufbaut, auch nicht primär um das Fehlen eines »Kennens«. Noch viel weniger liegt natürlich ein bloßes Nichthinsehenwollen vor, etwa ein krampfhaftes Wegschauen.

Kehren wir zu unserem Beispiel desjenigen, der für Reinheit völlig blind ist, zurück. Don Juan fühlt nicht etwa die Schönheit der Reinheit und kümmert sich nur nicht um sie, weil seine Begierden dies nicht zulassen, sondern er ist völlig stumpf und blind für dieselbe wie ein Farbenblinder für Farbenqualitäten. Es ist eine unleugbare Tatsache, daß es eine Wertblindheit gibt, die sich auf die verschiedensten einzelnen Werttypen beziehen

1) Die Diskrepanz zwischen Wertfühlen und Werterkenntnis bzw. Urteil über Werte, die analog wie auf sittlichem Gebiet auch auf ästhetischem Kunstgebiet sich findet, muß von dem Ausfall von Wertfühlen selbst jedenfalls scharf getrennt werden. Wie die Ahnungslosigkeit eines ganz Unmusikalischen angesichts der Schönheit der neunten Symphonie Beethovens von den Fehlern völlig zu trennen ist, die ein musikalischer Mensch, der dieselbe wohl fühlt, in seinen Urteilen über dieselbe infolge allgemeiner festgefahrener Kunsttheorien macht, so auch hier.

2) Es wurde an anderer Stelle versucht, dieses Unvermögen näher zu erklären und seine Motive aufzuweisen (vgl. Teil II, Kap. 2 in »Idee der sittlichen Handlung«). Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß auch hinter dieser theoretischen Leugnung bestimmte Haltungen der Person wie Hochmut usw. stehen, daß also auch bis hierhin die Abhängigkeit vom sittlichen Sein reicht.

Digitized by Google

kann oder auf die ganze sittliche Sphäre überhaupt. Je höher ein Wert bzw. eine Tugend ist, um so häufiger wird man Blindheit für dieselbe antreffen. So gibt es viel mehr Menschen, die für reine Liebe, Demut, Jungfräulichkeit, asketischen Opfergeist blind sind, als solche, die für Gerechtigkeit, Treue, Solidarität und Wahrhaftigkeit verständnislos sind.

Bei einer solchen Wertblindheit handelt es sich aber nicht etwa um eine Anlage. Wenn wir bisher die sittliche Wertblindheit mit der Farbenblindheit oder mit der einer unmusikalischen Anlage verglichen, um zu zeigen, daß es sich nur um einen Ausfall in der Sphäre der Kenntnisnahme handelt und nicht um einen Mangel an theoretischer Einsicht, oder um ein bloßes bewußtes Nichtsehenwollen, so waren diese Vergleiche mit echten Anlagen nur cum grano salis gültig. Man könnte diese vielleicht dahin mißverstehen, als ob das sittliche Wertverständnis ein Talent sei, das dem einen gegeben, dem andern nicht gegeben sei, wie die musikalische Anlage oder künstlerische Talente. Die Wertblindheit sei eben ein Talentmangel oder ein organischer Fehler der geistigen Person, wie Blindheit ein physiologischer Fehler ist. Es gäbe eine partielle und totale »moral insanity«, die dem Idiotismus auf intellektuellem Gebiete zu vergleichen sei. Dies trifft aber keineswegs zu. Die sittliche Blindheit ist vielmehr in dem sittlichen Sein, in der Einstellung und Grundhaltung der Person fundiert und darum auch in gewissem Sinn stets verschuldet gegenüber den oben angeführten Talenten, für deren Besitz oder Nichtbesitz niemand verantwortlich ist. Wenn wir auch die sittliche Blindheit bei einem konkreten einzelnen Fall als Entschuldigung anführen und damit die Verantwortung von dem Betreffenden abzuwälzen meinen, so bezieht sich dies eben nur direkt auf die Verantwortung für diese einzelne Tat, nicht auf die Verantwortung für den sittlichen Gesamtstatus, auf dem auch die Blindheit beruht. Setzen wir den Fall, jemand benimmt sich sehr rücksichtslos gegen einen anderen, ohne sich dessen irgendwie bewußt zu sein, in völliger Ahnungslosigkeit. Wir entschuldigen ihn damit, daß wir sagen: er hat es ja nicht absichtlich getan, er merkt ja selbst nicht, daß er rücksichtslos ist, bzw. er hat keine Ahnung davon und kein Gefühl dafür, daß ein Eingriff in die Rechte des anderen vorliegt, oder daß ein solcher überhaupt unrecht ist. Gegenüber dem, der dies weiß und es trotzdem unbekümmert tut, ist er für diesen einzelnen Fall sicher weniger verantwortlich. Aber ist er damit ganz entschuldigt? Ist diese seine Ahnungslosigkeit und Wertblindheit eine Anlage, für die er so wenig verantwortlich ist

Digitized by Google

wie ein anderer für seine Dummheit? Machen wir ihn nicht vielmehr, wenn auch nicht so für diesen einzelnen Fall, so doch für die Blindheit selbst verantwortlich? Ist es nicht in einem weiteren Sinne des Wortes seine Schuld, daß er ahnungslos ist? Und tadeln wir ihn nicht, wenn er auch so, wie er ist, vielleicht für sein Verhalten in diesem einzelnen Fall nichts kann und ohne weiteres dasselbe auch nicht umgehen konnte? Er kann eben doch dafür, daß er überhaupt so wertblind wurde, daß er sich in seiner Freiheit selbst so beschränkte. Aristoteles[1]) vergleicht diese Fälle, in denen die Verantwortlichkeit beschränkt ist, weil man sich in bezug auf den einzelnen Fall der Freiheit beraubt hat, mit den Handlungen in der Trunkenheit, für die man zwar nicht direkt verantwortlich ist, wohl aber dafür, daß man betrunken wurde.

Weist uns die Tatsache, daß wir die Wertblindheit für verschuldet halten, schon darauf hin, daß es sich hier nicht um ein »Talent«, wie die musikalische Begabung, handelt, so wird dies vollkommen klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß dieselbe sich verlieren kann, allmählich und auch mit einem Schlag bei der Bekehrung. Hier weicht mit dem radikalen inneren Stellungswechsel, mit der absoluten Umkehr und Veränderung der Grundeinstellung auch die Blindheit mit einem Schlag. Vor dem Bekehrten stehen alle die Werte lebendig in ihrer ewigen Bedeutung da, gegen die er sich vorher in ahnungsloser oder verstockter Blindheit versündigt hat; in der Reue über sein bisheriges Leben erschließen sich ihm alle die Unwerte, die er bisher nicht gescheut hat. Wer die Geschichte der plötzlichen Bekehrungen kennt, der wird auch die Tatsache kennen, wie der Schleier, der viele oder alle sittlichen Werte und Unwerte dem Sünder verdeckte, mit einem Schlage fällt und die Welt ein neues Angesicht für ihn bekommt.[2]) Er hatte vielleicht schon viel über Werte gehört und ohne Verständnis und Überzeugung »gewußt«, jetzt gehen ihm die Werte aber wirklich auf, er versteht und fühlt sie. Ein Unmusikalischer aber, der durch eine völlige innere Umkehr auf einmal musikalisch wird, ist ein Unding. Diese Tatsache, daß bei der Bekehrung die Blindheit mit einem Male schwindet, zeigt uns eindeutig, daß die Wertsüchtigkeit kein Talent, die Wertblindheit kein Mangel an Begabung oder kein organischer Fehler in der Anlage ist wie Dummheit oder Mangel

1) Siehe Nikomachische Ethik III, S. 1113b, 30ff.

2) Ich verweise hier auf die klassischen Darstellungen von Bekehrungen in Dostojewskis »Die Brüder Karamasoff« bei dem »Staretz Sossima«, in Manzonis »Die Verlobten« bei dem »Ungenannten«.

Digitized by Google

an Humor. Sonst würde sie nicht mit dem freien Gesamtwechsel der sittlichen Einstellung verschwinden können.[1])

Dieses Aufhören der Wertblindheit zeigt uns aber vor allem, warum wir die Wertblindheit als besonders geeigneten Ausgangspunkt für unsere Untersuchung oben bezeichneten. Die Verschuldetheit der Wertblindheit, sowie die Art ihres Aufhörens bei der Bekehrung lassen uns nämlich den engen Zusammenhang von Wertsichtigkeit und sittlichem Sein besonders deutlich hervortreten, und zwar zunächst die Abhängigkeit der Wertsichtigkeit vom sittlichen Sein. Wir wollen daher von der Wertblindheit im folgenden ausgehen, um das Verhältnis von Werterfassen und sittlichem Sein im einzelnen kennen zu lernen.

Innerhalb der Wertblindheit lassen sich jedoch drei typisch verschiedene Fälle unterscheiden.

1. Die totale, konstitutive, sittliche Wertblindheit, d. h. der völlige Ausfall eines Verständnisses für »gut« und »böse«. Man denke an Menschen, die für die ganze sittliche Seite der Welt völlig blind sind, für die die Begriffe gut und böse fast so leer sind, wie für den Blinden die Begriffe »rot« und »grün«.

2. Die partielle, sittliche Wertblindheit, bei der wohl ein Verständnis für den Grundwert »gut« vorliegt, wenn auch nur ein primitives, sowie für einzelne Werttypen, wie Gerechtigkeit, Treue, Zuverlässigkeit, bei der aber das Verständnis für andere Werttypen, z. B. Demut, Reinheit, Milde, Liebe, völlig fehlt.

3. Die bloße, sittliche Subsumptionsblindheit, bei der das Verständnis für die einzelnen Werttypen zwar völlig vorhanden ist, nicht aber dafür, was alles Träger dieser Werttypen ist. Ein Subsumptionsblinder z. B. versteht wohl den Wert »Wahrhaftigkeit«, aber er sieht vielleicht nicht, daß die Notlüge auch einen Verstoß gegen denselben bedeutet, oder er sieht nicht, daß sein individuelles Verhalten in einem bestimmten Fall eine Notlüge darstellt.

Der oben gemachten Differenzierung unseres Problems entsprechend, werden wir nun diese verschiedenen Typen von Wert-

1) Man könnte hier vielleicht einwenden: Ja, die Bekehrung ist eben eine Verwandlung der ganzen Person, bei der auch die Anlagen sich verändern. Die sittliche Einstellung ist ja selbst eine bloße Anlage wie die Fähigkeit, zu malen. Dieser Einwand würde unsere These jedoch in keiner Weise treffen. Daß die Tugend selbst kein Talent ist, scheint uns eindeutig aus den Tatsachen hervorzugehen. Es genügt daher, hier zu sehen, daß das Werterfassen sich mit einer bestimmten, sittlichen Einstellung bzw. mit dem Wegfall einer unsittlichen ohne weiteres einstellt, um zu erkennen, daß es selbst auch kein Talent ist, das einem fehlt und einem andern nicht.

Digitized by Google

blindheit einzeln erforschen. Die Untersuchung der jeweiligen Bedingungen und Voraussetzungen der Wertblindheit bei jeder dieser drei verschiedenen typischen Formen, die, wie wir sehen werden, jeweils verschiedenen Tiefenschichten der Person angehören, wird das Abhängigkeitsverhältnis der einzelnen Arten des Werterfassens von den einzelnen Stufen des sittlichen Seins am deutlichsten zum Ausdruck bringen.

II. Teil.

DIE WERTBLINDHEIT IN IHREN VERSCHIEDENEN GRUNDFORMEN.

1. Die Subsumptionsblindheit.

a) Das Phänomen der Subsumptionsblindheit. Die wertverdunkelnde Wirkung des Interesses.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß der sichere Blick für Recht und Unrecht leiden kann, wenn unser persönliches Interesse beteiligt ist. Oft sehen wir, wie jemand, wenn es sich um seinen Vorteil handelt, nicht nur in seinem Verhalten es mit der Anständigkeit weniger genau nimmt, sondern auch das feine Gefühl verliert, das er, solange sein Interesse nicht im Spiel war, dafür hatte. Es handelt sich dabei nicht um eine Erblindung für einen ganzen Werttypus wie Gerechtigkeit oder Freigebigkeit, sondern für den Wert oder Unwert eines konkreten Verhaltens in einer bestimmten Situation. Daß ein bestimmtes Verhalten hic et nunc ungerecht, nicht ganz wahrhaftig, geizig ist, wird hic et nunc nicht verstanden. Es ist uns ganz geläufig, nicht auf dieselbe Klarheit, Sicherheit und Feinfühligkeit des sittlichen Blickes bei jemand dort rechnen zu können, wo er persönlich stark in seinem Interesse engagiert ist. Wir nehmen an, daß das Interesse nicht nur sein Verhalten anders bestimmt, sondern daß er für die »Wertsituation« in diesem Fall dadurch schon mehr oder weniger blind wird. Ist diese Annahme zutreffend? Vermag ein bestimmtes Begehren wirklich nicht nur ein dem sittlichen Wert widersprechendes Verhalten zu zeitigen, was selbstverständlich ist, sondern auch den in Frage stehenden Wert bzw. Unwert für diesen konkreten Fall zu verdunkeln?

Daß Subsumptionsblindheit als solche vorkommt, kann keinem Zweifel unterliegen. Wir treffen häufig Fälle, in denen das Wertverständnis in einem Punkt vorübergehend wirklich verschwunden

Digitized by Google

iſt. Der Betreffende *will* nicht etwa nur den Wert nicht ſehen, um dem Konflikt aus dem Wege zu gehen. Das wäre ein ganz anderer Fall. Dann wird der Wert *geſehen* und nur *geflohen*, man verſteckt ſich nur vor ihm, man will ihn krampfhaft, von ſchlechtem Gewiſſen gepeinigt, verleugnen. Noch weniger handelt es ſich um ein bloßes Nichtzugeſtehen anderen gegenüber aus Stolz oder Scham, wobei man den Unwert ſeines Verhaltens *deutlich fühlt*. Vielmehr gibt es eine echte Subſumptionsblindheit, ein wirkliches Nichtmehrverſtehen, mit dem allerdings ein *unbewußtes Nichtſehenwollen* verbunden ſein kann, ja ſogar verbunden ſein muß. Aber iſt es wirklich nur das vorhandene Intereſſe, das dieſe Blindheit bedingt? Wir ſehen, ſolange es nicht beſtand oder an den Stellen, an denen es nicht beſteht, iſt das Wertverſtändnis für dasſelbe oder ein analoges Verhalten vollkommen intakt. Es liegt alſo nahe, das bloße Vorhandenſein eines ſolchen Intereſſes für die Subſumptionsblindheit ohne weiteres verantwortlich zu machen.

Gehen wir zur näheren Unterſuchung dieſer Frage von einem konkreten Beiſpiel aus, das die Eigenart der Subſumptionsblindheit deutlich hervortreten läßt. Jemand, der in glücklicher Ehe gelebt hat, lernt eine andere Frau kennen, für die ihn eine periphere, aber heftige Leidenſchaft erfaßt. Er, der vorher ein feines Gefühl dafür hatte, welche Grenzen der Freundſchaft mit einer andern Frau durch die Ehe geſetzt ſind, iſt nun plötzlich blind dafür geworden. Es erſcheint ihm harmlos und erlaubt, in ſeinen Gedanken ſich in erſter Linie mit ihr zu beſchäftigen, ſeine Neigung ihr gegenüber ruhig kundzugeben, einen Ton im Verkehr anzuſchlagen, der langſam zu größeren Vertraulichkeiten fortſchreitet. Früher hätte er an andern ein ſolches Verhalten mißbilligt, er hätte zum mindeſten deutlich geſehen, daß es nicht recht iſt. Jetzt iſt er völlig ſtumpf dafür. Er ſieht es nicht etwa und flieht nur bewußt vor ſeiner Einſicht, um dem Trieb nachgeben zu können, ſondern er iſt wirklich blind dafür geworden. Alle Vorſtellungen und Verſuche unſererſeits, ihn auf den Unwert hinzuweiſen, indem wir an ſeinen eigenen früheren Standpunkt erinnern, ſtoßen auf taube Ohren. Er antwortet etwa: Ja, das iſt jetzt ein ganz anderer Fall; oder: Jetzt merke ich, wie übertrieben meine frühere Auffaſſung war, ich ſah es nur von außen, und ähnliches. Nicht das Verſtändnis für den Wert »eheliche Treue« überhaupt iſt verſchwunden, wohl aber, daß ein ſolches Verhalten wie das ſeine einen Verſtoß gegen dieſelbe bedeutet oder zum mindeſten, daß dieſer individuelle Fall unter dieſe Rubrik fällt. Denn die Subſumptionsblindheit kann in zwei typiſchen Formen auf-

Digitized by Google

treten. Sie kann sich entweder nur auf die Subsumption dieses individuellen Falles erstrecken oder aber auf die Subsumption eines generellen Typus eines Verhaltens unter einen sittlichen Wert wie bei dem, der nicht sieht, daß die Notlüge auch echte Lüge ist. Auf diesen Unterschied kommt es aber hier zunächst nicht an.[1]) Bevor die Leidenschaft auftrat, verstand er den Unwert und vollzog die Subsumption richtig, jetzt ist er stumpf dafür. Wenn die Leidenschaft verflogen, versteht er es plötzlich wieder und sagt vielleicht: Ja, jetzt sehe ich, wie unrecht mein Verhalten war, usw. Was ist hier also die Ursache der Blindheit? Ist es die konkrete Leidenschaft, die sie notwendig bedingt? Dies soll uns im folgenden beschäftigen.

b) Die wertverdunkelnden Faktoren. Objektive und subjektive Fundamente der Blindheit.

Wir müssen bei dieser Blindheit verschiedene Momente trennen. Erstens den verschleiernden Sirenengesang, der besonders drastisch von allen sinnlichen Versuchungen ausgeht, und der teils zur Hypostasierung von Werten, wo keine sind, führt, teils zur Verdeckung von vorhandenen Unwerten. Alles sinnlich Angenehme im weiteren Sinn, zu dem ich also auch Schlaf, Essen, Trinken, rechne, aber auch alles, was dem Behagen und der »wohligen« Lebensstimmung schmeichelt, tritt als Wolf im Schafspelz auf. Es gibt sich nicht als das, was es ist, als das nur »Angenehme«, so wie ich es erfasse, wenn ich es par distance und nicht als persönlich versuchend erlebe, sondern es hat einen das Gewissen einlullenden, alle mit ihm verbundenen Unwerte verschleiernden Charakter. Es umgibt alles mit ihm zusammenhängende mit einer Atmosphäre einer hellen Harmlosigkeit, ja, es gibt sich sogar als wie mit Werten verbunden aus. Wir wollen von dieser positiven Täuschung hier jedoch absehen und nur die einlullende Art des sinnlich Angenehmen berücksichtigen, wenn es als persönliche Versuchung für einen selbst auftritt.

Der Ausdruck »Sirenengesang« trifft diesen Charakter am besten. Dies gilt in erster Linie von der aktuell einwirkenden Versuchung, haftet aber auch den nicht auf die rein aktuelle Sphäre beschränkten Verlockungen an. So gießt auch in unserem Fall die Verliebtheit über das, dessen Unwert man klar vorhersah, einen liebenswürdigen Schimmer aus, der es als harmlos und erlaubt erscheinen läßt.

---

1) Wir werden gleich nach Betrachtung der Subsumptionsblindheit im allgemeinen und ihrer Ursachen auf die für diesen Unterschied innerhalb der Subsumptionsblindheit entscheidenden Momente eingehen.

Digitized by Google

Dieser Sirenengesang der Triebe, der von dem bloßen Übertönen des Gewissens durch Triebe noch getrennt werden muß, täuscht jeden, der nicht darauf vorbereitet ist. Man erkennt die vorherige Situation nicht wieder; was man vorher als negativ erfaßte, stellt sich jetzt anders dar. Man denke an das häufig in Märchen, besonders in denen von Tausendundeine Nacht wiederkehrende Motiv der Vorbereitung auf eine kommende Situation und ihre Gefahren, die dann aber im gegebenen Moment der »Sirenengesang« vollkommen unkenntlich macht, so daß man die vorigen Entschlüsse verwirft bzw. vergißt. Odysseus ließ sich ja auch vorher festbinden und hätte sich selbst im Moment losgebunden, wenn er es gekonnt hätte. Diese Benebelung oder Blendung durch Triebe oder sinnliche Leidenschaften liegt also unserem Fall von Wertblindheit auch zugrunde, er bildet gleichsam den objektiven Teil.

Er setzt aber auch eine besondere Haltung voraus, damit die Person dieser Täuschung verfällt. Es ist eine besondere Form von Gewissenssubjektivismus erforderlich, die sich auf die Unfehlbarkeit des jeweiligen eigenen Eindruckes verläßt und gewissermaßen nicht glauben oder nicht zugestehen will, daß man dieser Täuschung notwendig verfällt, wenn man sich auf den Eindruck verläßt. Es sind alle die, die es verschmähen, sich wie Odysseus vorher festbinden zu lassen.[1]) Wir können auf diesen Punkt hier nicht näher eingehen, es genügt, zu konstatieren, daß nur diejenigen dieser Täuschung verfallen, bei denen eine bestimmte Grundhaltung vorliegt. Diese Haltung kann entweder ahnungslose Unschuld sein – dies kommt zunächst weniger für uns in Betracht – oder aber dieses falsche im natürlichen Hochmut gegründete Selbstvertrauen. Die benebelnde Verschleierung selbst haftet der Versuchung stets an, auch bei dem, der sich durch sie nicht bestimmen läßt, sie ist in keiner bestimmten Haltung der Person, sondern in der Eigenart der Triebe und der Empfänglichkeit der menschlichen Person dafür – in ihrer fleischlichen Gebrechlichkeit überhaupt – fundiert. Daß man aber ihr gegenüber nicht an dem früher erfaßten Wert festhält, daß man ihr glaubt, setzt bestimmte Haltungen der Person voraus.

1) Diesen »Schafspelz« haben die Triebe nur, wenn sie nicht mit einer zu deutlichen und derben Forderung an die Person herantreten. Die Versuchung kann sonst einen schwülen, beängstigenden Charakter tragen (man denke an die Versuchungen im »Parsifal« oder »Tannhäuser«), der ihre wahre Natur verrät und so die Täuschung aufhebt. Die teuflische Verführungskunst besteht denn auch darin, Schritt für Schritt vorzugehen, so daß die Einlullung des Gewissens ungestört vor sich gehen kann.

Digitized by Google

Viel wichtiger aber ist das andere Moment in unserem Fall von Blindheit.[1]) Es ist die Verständnislosigkeit für den Unwert eines Verhaltens, die von dieser mehr objektiven Täuschung ganz zu trennen ist. Wir stoßen bei dem Versuch, den so Erblindeten zu wecken, auf einen ahnungslos und stumpf gewordenen Blick, bei dem Hinweis darauf, daß er früher es doch eingesehen und verstanden habe, auf die Antwort, dies sei ein anderer Fall, hier träfe das nicht zu usw. Wir sehen, bevor diese Leidenschaft den Betreffenden ergriff, war seine Wertsichtigkeit ungetrübt. Plötzlich ist er auf diesem einen Punkt blind. Also ist diese konkrete Leidenschaft selbst die Ursache der Blindheit, sie verdeckt und verdunkelt den Unwert, der mit ihr verknüpft ist.

Gibt es nicht aber auch Fälle, in denen dieselbe Leidenschaft, aber keinerlei Erblindung vorliegt? Ist mit dem Auftreten der Leidenschaft ohne weiteres die Blindheit gegeben? Das stimmt wohl für die Täuschung des Sirenengesanges wenigstens nach ihrer objektiven Seite, nicht aber für die eigentliche Subsumptionsblindheit. Diese setzt auch noch eine besondere Haltung der Person und eine besondere Stellungnahme zu der Leidenschaft voraus. Es gibt ja viele unter einander sehr verschiedenartige Fälle, in denen wir dieselbe Leidenschaft, aber keinerlei Wertblindheit vorfinden.

Es kann jemand von einer großen Leidenschaft erfüllt sein, ohne deshalb den Blick für den Unwert des Verhaltens zu verlieren, zu dem ihn die Leidenschaft verlockt. Er kämpft gegen sie an und wird vielleicht doppelt empfindlich gegen die kleinste Verletzung in dieser Richtung sein. Wie ist das möglich, wenn die Leidenschaft als solche schon eine bestimmte Blindheit fundiert? Freilich hat die Leidenschaft hier keine Herrschaft über die Person, wie in dem anderen Fall, die Person gibt sich ihr nicht hin, sie beherrscht die Leidenschaft noch. Es genügt also nicht das bloße Vorhandensein der Leidenschaft, sondern es bedarf auch einer Herrschaft derselben über die Person. Genügt dies aber schon? Treffen wir nicht auch Fälle, wo Menschen einer Leidenschaft erliegen, und mehr und mehr von ihr beherrscht werden, trotzdem sie den Unwert dessen klar sehen, zu dem sie getrieben werden? Die bloße tatsächliche Herrschaft ist es also auch nicht, die zu einer Subsumptionsblindheit führt. Es kommt allerdings darauf an, was man unter Herrschaft

1) Es gibt Fälle von Subsumptionsblindheit, in der dieser Sirenengesang völlig fehlt. Etwa wenn jemand sich durch völlige Wahrhaftigkeit sehr blamieren würde, lügt, dieses sein Verhalten aber nicht als Unrecht betrachtet; er wird sagen: Es ist keine echte Lüge, es ist nichts Unrechtes dabei usw.

Digitized by Google

versteht. Meint man damit nicht, daß die Person in ihren Handlungen der Leidenschaft nicht widerstehen kann, sondern daß sie in ihrem Wollen selbst und Fühlen durch sie bestimmt ist, daß die Person sich ihr wirklich hingegeben hat, so dürfen wir vor der Hand nur die erste periphere Art von Herrschaft über die Handlungssphäre als unwesentlich für die Wertblindheit ausschalten. In unserem Fall von Blindheit liegt aber eine Hingabe an die Leidenschaft vor, die keinerlei Kampf mit derselben aufkommen läßt, die gewissermaßen tiefer als die Kampfstätte selbst liegt. Es ist nicht nur ein tatsächliches Erliegen, sondern ein Fehlen jeglichen Widerstandes im Willen, eine Herrschaft im tieferen Sinn. Ist es also dies, was die Blindheit bedingt? Hier erhebt sich zunächst die Frage, wie es zu dieser Hingabe bei jemand kommen kann, der vorher den Unwert des Verhaltens, zu dem ihn die Leidenschaft führt, klar sah. Wir wollen diese jedoch noch einen Augenblick zurückstellen und uns zunächst fragen, ob wirklich die Leidenschaft überall, wo eine solche Hingabe an sie vorliegt, zur Blindheit führt.

Es gibt doch auch Fälle, in denen jemand in zynischer Gewissenlosigkeit der Leidenschaft nachgibt, und ruhig all das tut, von dem er sehr wohl weiß, daß es Unrecht ist. Es sieht etwa jemand deutlich, daß dieses Verhalten Träger eines bestimmten Unwertes ist, allerdings ohne den Unwert selbst wirklich zu fühlen. Durchaus aber liegt keine Subsumptionsblindheit vor, da der Zusammenhang des konkreten Falles mit einem bestimmten sittlichen Unwert klar erkannt wird. Also gerade was unseren Fall auszeichnet, fehlt hier, obgleich eine Hingabe im tieferen Sinn an die konkrete Leidenschaft vorliegt. Es kann also auch nicht in dieser Hingabe an die Leidenschaft das für die Wertblindheit allein entscheidende Moment liegen.

Wir sahen schon vorhin, daß in den Fällen von Subsumptionsblindheit stets auch ein unbewußtes Nichtsehenwollen vorliegt. Betrachten wir dieses »Nichtsehenwollen« genauer, so sehen wir, daß es eigentlich eine Tendenz ist, dem Konflikt von sittlichem Gebot und Neigung aus dem Weg zu gehen. Diese konkrete Tendenz hat aber ihrerseits zwei Voraussetzungen in der Person. Einmal muß eine sittliche Grundeinstellung vorliegen, die mindestens eine Scheu vor dem Unsittlichen einschließt, sonst wird der Konflikt mit dem sittlichen Gebot nicht gemieden werden. Wir hätten den oben erwähnten Fall frivoler Unbekümmertheit um das Sittliche, für den es keinen erlebten Konflikt von sittlichem Gebot und Neigung geben kann, da man sich nichts daraus macht, das Sittliche zu verletzen. Es muß also einerseits wenigstens eine Scheu, ein Respekt vor dem

Digitized by Google

Sittlichen vorliegen – der Betreffende darf nicht überhaupt wertblind sein –, damit eine solche alle Konflikte wegschieben- und vermeidenwollende Tendenz zustande kommen kann.[1])

Weiterhin muß aber auch ein Hängen am Angenehmen vorliegen, das für dasselbe eine stete innere Bereitschaft der Person bedingt. Es fehlt die innere Entschiedenheit, auf das Angenehme überall da, wo es mit sittlichen Unwerten verbunden ist, zu verzichten. An Stelle dieser Verzichtbereitschaft, auf der sich auch naturgemäß eine Kampfbereitschaft aufbaut, befindet sich vielmehr eine geöffnete Erwartung für alles Angenehme, die alles Angenehme ohne weiteres willkommen heißt. Es ist die Haltung, die man so oft trifft; diese Typen wollen das Gute mit dem Angenehmen verbinden, sie wollen beides vereinigen, und auf keines von beiden verzichten, sie wollen zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon. In dieser gemischten Grundhaltung finden wir also die notwendige Vorbedingung für die wertverdunkelnde Funktion der Leidenschaft. Nur auf diesem Boden vermag eine konkrete Leidenschaft, ein konkretes Interesse, Blindheit für eine konkrete Situation und deren sittliche Bedeutung herbeizuführen.

Dies sehen wir am besten, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß diese Blindheit auf zwei verschiedene Weisen wieder verschwinden kann. Entweder die Leidenschaft verfliegt, und es kehrt damit die ursprüngliche Unbefangenheit des Blicks zurück, oder aber die Grundhaltung verändert sich, die Person bekehrt sich so weit, daß sie die Verzichtbereitschaft für diesen Fall erlangt und auf die betreffende Freundschaft – um auf unser ursprüngliches Beispiel zurückzugreifen – verzichtet. Dann wird der Blick auf einmal wieder frei, die Person ist wie erlöst aus dem Bann, der sie blind machte. Die Leidenschaft kann als solche in gleicher Stärke weiter bestehen, aber sie hat keine Gewalt mehr über die Person im tieferen Sinn, und damit ist auch die Wertsichtigkeit zurückgekehrt. Diese letztere Form der Überwindung der Blindheit ist eine tiefere als beim bloßen Verfliegen der Leidenschaft, und die neu erworbene Wertsichtigkeit ist eine größere als die, die sie vor dem ganzen Erlebnis besaß.[2]) Wir sehen

1) Es kann dies allerdings auch auf ein bloßes Annehmen der sozialen Meinung zusammenschrumpfen. Man versteht die Werte nicht, räumt ihnen aber als im sozialen Bild wirksame Faktoren eine bestimmte Bedeutung ein.

2) Noch tiefer ist die Wertsichtigkeit natürlich da, wo nicht nur die Verzichtbereitschaft für diesen konkreten Fall, sondern generell die geöffnete Einstellung auf das Angenehme entthront wird.

Digitized by Google

also, diese innere Haltung der Geöffnetheit für das Angenehme ist die Voraussetzung für diese Herrschaft der konkreten Leidenschaft im tieferen Sinn. Diese tiefere Herrschaft aber fundiert die »Subsumptionsblindheit«. Ohne diese Haltung könnte es zu einer solchen Herrschaft einer Leidenschaft nicht kommen, es würde zu einem offenen Kampfe zwischen Leidenschaft und sittlichem Willen kommen, der auch, wenn er mit dem Siege der Leidenschaft endet, nur zu einer bewußten periphereren Herrschaft führt, die keine Blindheit mit sich zieht.

c) Notwendige Unbewußtheit der wertverdunkelnden Faktoren.

Ein wichtiger Faktor für die wertverdunkelnde Wirkung dieser Leidenschaft ist, daß diese Hingabe an sie unbewußt erfolgt. Ebenso ist die wegschiebende, konfliktvermeidende Tendenz unbewußt. Es ist ein eigenes Problem, was hier unbewußt heißen soll, wo es sich doch um intentional bezogene aktmäßige Entitäten handelt. Wir werden auf diese Frage gleich näher eingehen müssen, die uns auch auf wichtige Strukturprobleme der Person führt. Ein Blick auf unser Beispiel zeigt uns aber schon, inwiefern hier die Unbewußtheit eine Rolle spielt.

Denken wir an den Fall, bei dem sich ein solches Wegschieben und Konfliktvermeiden bewußt abspielt, wo ein bewußtes Nichtsehenwollen vorliegt. Dann kann von einer echten Subsumptionsblindheit keine Rede sein. Der Unwert wird bereits gesehen, man schaut krampfhaft weg. Bei der Subsumptionsblindheit dagegen wird der Unwert tatsächlich nicht mehr gesehen, und wenn er sogar mit Aufmerksamkeit gesucht wird. Zwischen dem, der in ohnmächtigem Beginnen sich die Augen zuhält und sein Gewissen betäuben will, und dem Subsumptionsblinden, der wirklich nichts davon merkt und versteht, ist ein deutlicher Unterschied.

Mit dieser Unbewußtheit ist ein Zweites wesenhaft verknüpft, daß der wertverdunkelnde Faktor hinter der aktuellen peripheren Sphäre liegt. Die wertverdunkelnde Haltung muß in einer »tieferen« Schicht der Person gelagert sein, als das einzelne aktuelle Werterfassen, bzw. Nichterfassen. Eine begehrliche aktuelle Haltung – die mich momentan aktuell gefangen hält –, macht mich wohl stumpf und gleichgültig gegen Werte und daher unfähig, Werte zu *fühlen*, nicht aber sie zu *sehen* und zu *verstehen*[1]), oder aber sie täuscht mich völlig, aber nur momentan. Sie vermag also auch keine echte

1) Vgl. dazu Teil I, 2 c.

Digitized by Google

Subsumptionsblindheit zu konstituieren. Hierzu bedarf es vielmehr immer einer begehrlichen Haltung, die tiefer liegt als die aktuelle Sphäre, in der das Wertsehen stattfinden könnte. Die Herrschaft der Leidenschaft muß stets tiefer, organischer sein als eine bloß in der aktuellen Sphäre befindliche. Daher kann sogar in der periphereren aktuellen Sphäre ein ehrliches Wertsuchen vorliegen, das doch die Blindheit nicht aufzuheben vermag, weil in der tieferen Sphäre alle Hemmnisse der Wertsüchtigkeit bestehen bleiben. Oft gehen Subsumptionsblinde auf längeres Zureden mit Aufmerksamkeit und relativ gutem Willen, die Situation auf ihre sittliche Natur hin zu prüfen, darauf ein, ohne jedoch den sittlich negativen Charakter ihres Verhaltens zu entdecken. Der peripherere aktuelle Wille, das objektiv Richtige in der betreffenden Situation zu erkennen, vermag an der Subsumptionsblindheit nichts zu ändern, denn er ändert auch an dem tiefer liegenden Nichtsehenwollen, an der tiefer liegenden Hingabe an die konkrete Leidenschaft nichts, und solange diese bestehen bleibt, bleibt auch die Blindheit bestehen. Die Person verbleibt in diesem Punkt in der begehrlichen Haltung, wenn sie auch in der Peripherie entgegengesetzte Akte vollzieht. Erst bei einer tieferen Umkehr, der wirklichen Absage an diese Leidenschaft bzw. der Absage an die Einstellung auf das Angenehme oder zum mindesten den Verzicht in diesem konkreten Fall, erschließt sich der Wert wieder. Dies alles wird gleich klarer werden, wenn wir die hier in Frage kommende Unbewußtheit und die Vielschichtigkeit der Haltung in der Person behandelt haben, vor allem aber am Schluß, wenn wir in die Struktur des Sittlichen tiefer eingedrungen sein werden.

d) Genauere Angabe dieser »Unbewußtheit«. Die aktuellen, überaktuellen und »unbewußten« Stellungnahmen.

Für die Psychologie, die in der Person nur eine Dimension kennt, ist eine solche »unbewußte« Existenz allerdings in doppelter Hinsicht unverständlich. Kennt sie doch nur das »psychische« Sein, das mit dem aktuellen »Bewußtsein« identisch ist. Nach ihr ist auch die Seinsweise von »bewußten« Akten, Einstellungen und Haltungen unverständlich, die über das aktuelle Bewußtsein hinausgeht. Sie geht eben von den Erlebnissen aus, die ihre Existenz von »Gnaden der aktuellen Bewußtheit fristen. Alle »Gefühle« im engeren Sinne des Wortes, ein Peinlichberührtsein etwa oder ein Lustgefühl, eine echte Empfindung, aber auch gewisse Stellungnahmen wie ein momentaner Ärger oder Zorn, der mir die Adern schwellen macht,

Digitized by Google

ja alle Affekte im prägnanten Sinne gehören dahin. Ihr Sein und ihr aktuelles Bewußtsein sind identisch. Sie sind nicht mehr, wenn sie vorüber sind, d. h. wenn sie nicht mehr »aktuell« erlebt werden.[1]) Diese Seinsweise ist die einzige für »Psychisches«, die eine solche Psychologie, etwa die Assoziationspsychologie, kennt.

Wir finden aber gerade bei unvoreingenommener Betrachtung, daß innerhalb der aktuell bewußten Sphäre neben diesen Erlebnissen es Haltungen und Akte gibt, die in ihrem Sein wesenhaft von diesem aktuellen Bewußtsein unabhängig sind, die nur aktualisiert werden können, aber ihr Dasein nicht von »Gnaden« der Aktualität »fristen«. So, wenn mich die Liebe zu einem Menschen aktuell erfüllt, liegt es im Wesen derselben, in ihrem vollen realen Sein, nicht mit diesem aktuell bewußten »Erlebtwerden« zusammenzufallen. Dieses aktuelle Bewußtsein ihrer ist nicht konstitutiv für ihre Existenz. So ist sie auch in eigenartiger Weise »bewußt da«, wenn ich von anderem aktuell erfüllt bin, sei es von einem ihr im Sein gleichartig tiefgelegenen, z. B. einem tiefen Schmerz, sei es von einer peripheren Stimmung, deren Sein in der Aktualität aufgeht. Die Liebe lebt dann weiter in mir, das Aktuelle färbend und bestimmend. Von einem »Vorübersein«, von einem »Aufhören« derselben dann zu reden, wäre ein Unsinn. Brauchen wir doch nur den echten Fall des wirklichen Aufhörens und Erlöschens einer Liebe daneben zu stellen, um zu sehen, wie berechtigt es ist, hier von einem vollen Sein der Liebe zu sprechen. Aktuell bewußt kann uns immer nur ein eng begrenzter Teil dessen sein, was in uns lebt. Nur für das aktuelle Bewußtsein gilt die Begrenzung und »Enge«, wenngleich auch diese gern zu beschränkt angenommen wird.

Das aktuelle Bewußtsein ist an einen Wechsel gebunden, es ist ein ständiger Fluß, in dem ein »Jetzt« dem andern folgt. Zugleich hat es die Tendenz, stets an die Peripherie zurückzukehren, wenn ein tieferer Akt es erfüllt. Wird ein Akt, der in seinem Sein von der Aktualität unabhängig ist, aktuell, so daß er mich in diesem eigenen Sinne erfüllt, so besteht die Tendenz für das aktuelle Bewußtsein, wieder in die periphere Sphäre zurückzukehren, d. h. mit Inhalten erfüllt zu werden, deren Sein mit dem aktuellen Erlebtwerden zusammenfällt.[2]) Diese Tendenz zur Peripherie kann

1) Wie wir in Teil III sehen werden, reicht diese Gegenüberstellung noch nicht aus, jedoch genügt sie hier zur vorläufigen Klärung.

2) Wie wir in Teil III sehen werden, ist diese Peripherie, die den aktuellen Erlebnisstrom stets wieder anzieht, auch qualitativ durch ihre Vergänglichkeit charakterisiert.

Digitized by Google

leicht zu der falschen Auffassung verleiten, als ob das Aktualisiertsein selbst notwendig ein Leben in Peripherem bedeute, als ob also Aktualität und periphere Sphäre wesensmäßig verbunden wären. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Haben alle Akte und Haltungen, die in ihrem Sein vom »Aktualisiert sein« unabhängig sind, einen eigenen Tiefenvorzug, nicht einen qualitativen, vor den Erlebnissen, die ihr Dasein vom »Aktualisiert-sein« fristen, so bedeutet es für die »tiefen« Haltungen, wenn sie aktuell werden, keine Veräußerlichung, sondern einen Realitätsvorzug. Behalten doch die Erlebnisse ihre ihnen eigentümliche Tiefe, auch wenn sie aktuell sind. Aktuelles Bewußtsein ist eben keine Sphäre in der Person, die Erlebnisse, die nur in ihrer Aktualität existieren, bilden hingegen gleichsam eine Sphäre, und nur die Tendenz des aktuellen Bewußtseins, bei der geistigen Person vom Typus »Mensch« in dieser Sphäre zu verweilen, führt leicht zu dem Mißverständnis, in der Aktualität als solcher etwas Periphereres zu erblicken.

Von dieser aktuellen Bewußtheit ist die Rolle[1]), die ein Erlebnis in mir spielt, ganz zu trennen. Wenn wir sagen: diesen Menschen erfüllt seine Liebe zu einem anderen ganz, so meinen wir damit nicht eine ständige aktuelle Bewußtheit, sondern die bestimmende Rolle, die die Liebe in ihm spielt, wie sie alles in der aktuellen Sphäre Vorkommende färbt und bestimmt, und wie sie anderes verdrängt und ausschaltet. Je mehr ein Akt in diesem Sinn lebendig ist, um so mehr besitzt er allerdings die Tendenz, sich zu aktualisieren, dies aber zeigt, daß er auch lebendig wirksam ist, wenn er nicht aktualisiert ist.

So sehen wir, daß es für das Reich der Akte, Haltungen und Einstellungen einer Person unmöglich ist, nur eine echte Daseinsform, die aktuell bewußte, gelten zu lassen, alles übrige aber in Dispositionen und Möglichkeiten umzudeuten, wie etwa die Fähigkeit, zu gehen oder zu schlafen. Alle tieferen Haltungen sind vielmehr als echt intentionale Elemente in der Person da, auch wenn sie nicht aktuell bewußt sind. Wollte man »bewußt« als aktuell bewußt fassen, so müßte man ihre Seinsweise »unbewußt« nennen. Das will uns jedoch ganz unzweckmäßig erscheinen, da sie eine eigene Bewußtheit besitzen, sie können weitergeführt werden, ohne aktuell bewußt zu werden, während mich etwas anderes aktuell erfüllt. Ich bin mir ihrer in bestimmter Weise doch bewußt.

Im Gegensatz zu dieser nicht aktuell bewußten Seinsweise von Akten und Haltungen gibt es echt intentionale Elemente in der

1) Vgl. eben daselbst in Teil III.

Digitized by Google

Perſon, die wir mit mehr Recht als »unbewußt« bezeichnen können; wir wieſen ſchon oben auf ſie hin. Es ſind Erlebniſſe, die die Perſon nicht als das rekognosziert hat, was ſie ſind. Wir ſehen z. B., daß jemand einen anderen liebt, ohne daß er es ſelbſt weiß. Dies »Nichtwiſſen« bedeutet nicht nur, daß er nicht imſtande iſt, es urteilsmäßig zu faſſen oder es nicht reflektierend erkannt hat, ſondern daß es ihm nie als ſolches »zum Bewußtſein gekommen« iſt. Er weiß nichts von dieſer Liebe. Plötzlich wird er ihrer durch beſondere Umſtände inne, er rekognosziert ſie als Liebe und erfaßt zugleich, daß ſie ſchon vorher in ihm lebendig war. Dadurch erhält der Akt eine prinzipiell andere Seinsweiſe. War er im Moment des Innewerdens auch aktuell bewußt, ſo lebt er nun, wenn er nicht mehr aktuell bewußt iſt, doch als bewußter Akt in mir fort, er hat, einmal rekognosziert, eine von der »unbewußten« völlig *verſchiedene Seinsweiſe*.

Dieſer Gegenſatz von »bewußt« und »unbewußt« deckt ſich, wie man ſieht, in keiner Weiſe mit dem von aktuell bewußt und nicht aktuell bewußt, noch hat er etwas mit dem von bloß aktueller Exiſtenz oder überaktueller Exiſtenz zu tun. Er ſtellt quaſi einen anderen Durchſchnitt durch die Perſon dar. Ein unbewußter Akt könnte ſogar in gewiſſem Sinn aktualiſiert werden, ohne rekognosziert zu werden und ſeine eigene Seinsweiſe aufzugeben.

Es gibt alſo nicht nur echt intentionale Elemente, die eine überaktuelle Exiſtenz beſitzen, und auch, wenn ſie nicht aktualiſiert ſind, ein volles Daſein in der Perſon quaſi hinter dem aktuellen Bewußtſein haben, ſondern auch Akte und Haltungen, die, ohne ihren Stellungnahmecharakter einzubüßen, ein »*unbewußtes*« Daſein auch hinter dem aktuellen Bewußtſein führen, eine für die eindimenſionale Auffaſſung der Pſyche unverſtändliche Tatſache.

Die Art der Wirkſamkeit ſolch unbewußter Erlebniſſe iſt nun eine ganz beſondere, die »bewußte« Haltungen nie entfalten können. So beruhen alle Selbſttäuſchungen, im Gegenſatz zu bloßen Irrtümern über ſich ſelbſt, auf der Wirkung einer »*unbewußten*« Haltung des Wegſchiebens oder Nichtſehenwollens. Wird man ſich derſelben inne, rekognosziert man ſie und geht ihrem lichtſcheuen Treiben nach, ſo iſt ihre Wirkung aufgehoben, ſie iſt gewiſſermaßen entlarvt.

Kehren wir zu dem Fall von Subſumptionsblindheit zurück. Die wegſchiebende, konfliktvermeidende Grundhaltung, der aus ihr fließende konkrete Akt des »Nichtſehenwollens«, ſowie der Motivationszuſammenhang mit der konkreten Leidenſchaft ſind nicht nur

Digitized by Google

nicht aktuell bewußt, sondern unbewußt im eben bestimmten Sinn.[1]) Die konkrete Leidenschaft hingegen ist bewußt, wenn auch durchaus nicht stets aktuell bewußt. Ihre wertverdunkelnde Wirkung übt sie auch aus, wenn sie nicht aktuell bewußt ist.

e) Zusammenfassendes über die Subsumptionsblindheit.

Wir sehen also jetzt, worin die Subsumptionsblindheit fundiert ist. Erstens setzt sie eine relativ sittliche Grundeinstellung voraus und eine Erwartungshaltung auf das Angenehme, zweitens die generelle Haltung des Konfliktvermeidens, endlich eine konkrete Leidenschaft oder ein konkretes Interesse, das zu einer tief gelagerten Herrschaft über die Person auf Grund der oben genannten Voraussetzungen führt. Sowohl diese Herrschaft muß aber eine unbewußte sein wie die konfliktvermeidende generelle Haltung, sowie endlich die sittlich unvollständige Haltung. Nur wenn diese verschiedenen Elemente das eben geschilderte unbewußte Dasein führen, fundieren sie eine konkrete Subsumptionsblindheit. Ist die Person sich ihrer so inne geworden, daß sie sich bewußt »vor ihr« vollziehen, so findet eine Wertverdunkelung nicht statt, sondern ein offener Konflikt.

Jetzt ist aber auch das schon selbstverständlicher, was wir mit dem »tiefer gelegenen« meinen, wenn es auch am Schluß der

1) Es muß dabei immer die jeweilig konkrete Wegschiebenstendenz unbewußt sich vollziehen, nicht aber braucht die Gesamthaltung als solche der Person »unbewußt« zu sein. Sie kann wissen, daß sie wohl eine solche Tendenz im allgemeinen besitzt, ohne sich dieser konkreten Haltung hic et nunc bewußt zu sein. Dann kann es trotzdem zur Wertverdunkelung kommen. Nur wenn die konkrete Haltung selbst sich bewußt abspielt, ist eine solche Verdunkelung unmöglich. Auch löst das bloße transzendente Wissen, daß so etwas vorliegt, nicht die Wirkung des Unbewußten, sondern nur das »Rekognoszieren« von innen her. Wenn ich von meiner Liebe zu jemand nur weiß von außen her, so wie ich etwa weiß, daß morgen wieder die Sonne aufgehen wird, oder daß Berlin die Hauptstadt Preußens ist, so bin ich ihrer deshalb noch nicht »inne« geworden, sie führt dann noch ruhig ihr unbewußtes Dasein in mir fort. Dieses Wissen ermöglicht mir nur, ihrer inne zu werden, wenn auch nicht immer ohne weiteres, und so diese eigenartige Seinsweise und Wirkungsart des unbewußten Erlebnisses indirekt aufzulösen Jeder momentan lebendige Akt, der mir nicht aktuell bewußt ist, muß als innegewordener und irgendwie von innen her gegenwärtiger in mir sein, damit ich ihn als nicht »unbewußt« im obigen Sinne bezeichnen kann. Das bloße einmal früher Innegewordensein, auf das sich ein bloßes Wissen von außen her anschließt, ändert an der jetzigen Unbewußtheit noch nichts. Gewöhnlich wird sich das konkrete Wissen allerdings immer auf ein solches Innehaben aufbauen, und daher der hier fingierte Fall auf generelle Haltungen beschränkt bleiben.

Digitized by Google

ganzen Untersuchung erst völlig geklärt sein wird. Die Haltung, die zu einer konkreten Subsumptionsblindheit führt bzw. sie fundiert, muß sich in einer tieferen Schicht der Person abspielen als der Akt des konkreten Werterfassens zu erfolgen hätte. Ein dem konkreten Werterfassen hinsichtlich der Tiefe koordinierter Akt könnte diese Wirkung nicht ausüben. Bei einem bewußten Kampf zwischen Neigung und Wertantwort liegt alles in einer Tiefenschicht. Hier aber muß die Herrschaft des wertverdunkelnden Elementes hinter der aktuellen Sphäre und in einer tieferen Schicht erfolgen als das Werterfassen bzw. das Nichterfassen des Wertes. Denn die Wertverdunkelung muß jeweils schon die Fähigkeit, den konkreten Wert zu erfassen, unterbinden, damit ein aktuelles Werterfassen unmöglich wird — die Störung muß gleichsam an der Wurzel stattfinden —, die wertverdunkelnde Leidenschaft muß daher in der Schicht sich abspielen, in der die Fähigkeit zum konkreten Werterfassen sich befindet — also wie die Fähigkeit stets tiefer, als das konkrete Werterfassen zu sein hätte, liegen.

Nicht einer der genannten Faktoren fundiert die Subsumstionsblindheit, sondern die Grundhaltung und die konkrete Leidenschaft zusammen.

Die Grundhaltung und die generelle Tendenz reichen an sich noch nicht aus, um die Blindheit notwendig nach sich zu ziehen; verstand doch der später sittlich Erblindete vor Ausbruch der Leidenschaft trotz derselben Grundhaltung den Unwert eines solchen Verhaltens. Wohl aber enthält diese negative Grundhaltuvg bzw. die generelle Tendenz die Möglichkeit zur Subsumptionsblindheit, mit andern Worten, sie bildet eine notwendige Voraussetzung derselben. Andererseits fundiert die konkrete Leidenschaft allein die Subsumptionsblindheit ebenfalls nicht, sondern nur auf dem Boden dieser relativen Grundhaltung und der generellen Tendenz. Die richtige Subsumptionsfähigkeit für sittliche Werte aber ist mit der vollen sittlichen Grundhaltung und der aus ihr fließenden völligen Kampf- und Verzichtsbereitschaft immer gegeben, oder in einer mehr akzidentellen Form mit dem jeweiligen Freisein von einer konkreten wertverdunkelnden Leidenschaft.

Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß es eine Art von Subsumptionsblindheit gibt, die aus einer prinzipiell anderen Täuschungs- oder Blindheitsquelle fließt, als die echte Wertblindheit überhaupt. Es gibt Menschen, die ihren eigenen Unwert nie erkennen, nicht, als ob sie die in Frage kommenden Wertqualitäten bzw. Unwertqualitäten nicht verständen oder kennten, sondern weil sie ihre eigene

Digitized by Google

Perſon von vornherein für unfehlbar und ſakroſankt halten, beſſer, weil ſie die Werte und die Wertfrage ſich nie ſo nah auf den Leib rücken laſſen und nie ſo perſönlich ernſt nehmen, daß ſie eine Diskrepanz an ſich wahrnehmen könnten. Wie oft treffen wir Menſchen, die den Geiz bei andern verabſcheuen — ihn als ſolchen in ſeinem Unwert erkennen und zugeben, ſelbſt aber dabei ohne ſchlechtes Gewiſſen ein Ausbund von Geiz ſind. Oder wie oft hören wir nicht Menſchen, die von Hochmut und Selbſtgefälligkeit durchſetzt ſind bis in die Fingerſpitzen, und bei denen jede Bewegung von ihrer Selbſtgefälligkeit erzählt, den Hochmut verurteilen und bei einem anderen in ſeinem Unwert ſcharf kennzeichnen. Hatte man ſich in ihrer Gegenwart geſcheut, dieſen Unwert überhaupt zu berühren, gemäß dem Sprichwort: »Im Hauſe des Gehängten ſpricht man nicht vom Strick«, ſo ſprechen ſie ſelbſt in einem Ton harmloſeſter Unbefangenheit davon, der einen aufs äußerſte verblüfft. Dieſer Fall iſt offenbar von dem der ſonſtigen Wertblindheit ganz zu trennen, denn hier liegt der Bruch an einer anderen Stelle. Die Werte werden als ſolche wohl geſehen und verſtanden, auch bis zu den Werten konkreter Verhaltungsweiſen und Situationen, nur bleibt merkwürdigerweiſe die eigene Perſon von der Subſumption prinzipiell ausgeſchloſſen. Auch dieſe Blindheit für die eigene Perſon und die eigenen Unwerte, die uns als ſpezifiſch phariſäiſch erſcheint, und die in dem Worte des Evangeliums: »Sieh erſt den Balken in deinen eigenen und dann den Splitter in deines Bruders Auge«, gegeißelt wird, iſt natürlich verſchuldet und in dem ſittlichen Sein der Perſon fundiert. Auch ſie iſt ſtets zugleich ſowohl ein Nichtſehenwollen der eigenen Fehler wie ein wirkliches Nichtſehen. Aber im Gegenſatz zu echter Wertblindheit verdunkeln Hochmut und Begierlichkeit hier nicht den Werttypus oder den konkreten Wert als ſolchen, ſondern nur den eigenen Stand der Perſon, die Selbſtwehr von Hochmut und Begierlichkeit vollzieht ſich nach prinzipiell anderer Richtung. Durch die prinzipielle Sonderſtellung, die der eigenen Perſon angewieſen wird, dadurch, daß gleichſam prinzipiell mit zweierlei Maß gemeſſen wird, wird hier der Konflikt mit den unerbittlichen Forderungen der Werte vermieden, ſo daß man die Werte als ſolche ruhig anerkennen kann, ohne ſich ihnen unterordnen zu müſſen. Auch hier müſſen wir zwar einige typiſche Spielarten unterſcheiden. Da gibt es zunächſt die Neigung zu einer gewiſſen Blindheit für alles was ſich direkt auf die eigene Perſon bezieht, die das Los aller gefallenen Menſchen darſtellt. So klar und plaſtiſch ſich der Wert und Unwert des Verhaltens von außen

Digitized by Google

erkennen läßt, d. h. solange man außerhalb der jeweiligen Situation steht, so sehr verschwimmt oft alles, wenn man es von innen sieht und alle möglichen wertverdunkelnden Tendenzen ihre Macht spielen lassen. Gewisse Menschen rekognoszieren nie die Situation, in der sie sich befinden, als gleichartig mit derjenigen, die sie an anderen kennen lernten. Alles, was sie persönlich erleben, ist einzigartig, noch nie dagewesen in seiner Kompliziertheit, nie auf die einfache Formel zu reduzieren, die einem bei dem anderen gegeben schien. Daher denn auch die Rekognoszierung des Unwertes des eigenen Verhaltens stets unterbleibt, während der Unwert des objektiv gleichen Verhaltens bei einem anderen klar erfaßt wurde. Diese Blindheit für die eigene Person kann als ein Fall der Subsumptionsblindheit aufgefaßt werden. Ist ein Rest davon dem Menschen generell eigen, den nur der Heilige abstreift, so charakterisiert es andererseits in ausgeprägtem Maße einen bestimmten Typus von sogenannten komplizierten Menschen, der generell einer sittlichen Selbsttäuschung ausgesetzt ist. Das Fundament ist dann der unselige Glaube an die eigene Natur, das kritiklose Anhören des Sirenengesangs des Verlockenden und Angenehmen, von dem schon oben die Rede war — das schrankenlose Komplizieren auch der einfachsten Phänomene in der eigenen Person, das übermäßige, verzärtelte Interesse für sich und jede kleinste Regung in sich —, letzten Endes eine bestimmte Form von Hochmut. Es fehlt das heilsame Mißtrauen gegen das Schillernde, einen mit Lügen Umgarnende der eigenen Natur, das schlichte Sich-nicht-beirren-lassen durch noch so viele Komplikationen, das demütige, gehorsame, unbedingte, eindeutige Suchen des Guten.

Davon müssen wir eine zweite Art von Blindheit unterscheiden, die in einer völligen Verkennung der eigenen Person im allgemeinen besteht. Nicht nur die eigenen Verhaltungsweisen in einzelnen Situationen, so lange man in der Situation selbst steht, sondern die eigentliche dauernde Beschaffenheit des eigenen Wesens wird ganz verkannt. Man bleibt mit gutem Gewissen geizig, hochmütig, hartherzig, obgleich man diese Unwerte als solche kennt und an anderen verurteilt. Man hat sich unbewußt mit einer Schutzmauer umgeben, die alle diese Werte und ihre Forderungen einem vom Leibe hält. Man hat sich generell für »exempt« erklärt und damit die Hindernisse für das Werterfassen als solches beseitigt, da man der konfliktvermeidenden Tendenz schon durch die Ausnahmstellung der eigenen Person Genüge getan hat. Es kostet keine wirkliche Selbstverleugnung mehr, die Werte an und für sich zu erfassen und anzuerkennen, da

Digitized by Google

man sich selbst die ganze Wertfrage vom Leibe hält und sie für die eigene Person nie vital wird. Aber dieses Werterfassen ist natürlich auch sehr einseitig und oberflächlich; es kann allerdings zu einem wirklichen Wertverstehen kommen, d. h. dazu, daß man die Werte als Werte erkennt, zu einem wirklichen intimen Fühlen kann es nicht kommen, denn die ganz persönliche Forderung der Werte wird überhört, sie bleiben eine Angelegenheit, die einen nicht unmittelbar berührt.

Diese Art der Blindheit soll uns in dem Rahmen unserer Arbeit hier nicht beschäftigen, uns interessiert lediglich die eigentliche Wertblindheit und ihre Ursachen. Es war nur notwendig, diese Selbstblindheit kurz zu erwähnen und auf sie hinzuweisen, damit die eigentliche Wertblindheit sich schärfer abhebe in ihrer Eigenart.

2. Die Erblindung für Werte durch Abstumpfung.

Bevor wir zu dem tieferen Fall von sittlicher Wertblindheit übergehen, in dem eine Verständnislosigkeit für ganze Werttypen vorliegt, müssen wir noch eine Art von Wertblindheit berühren, die eine Sonderstellung einnimmt, wenngleich sie manche Analogien zur Subsumptionsblindheit aufweist. Es ist die Wertblindheit, oder wie wir hier besser sagen, die Erblindung für Werte durch Abstumpfung.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß durch häufiges Begehen einer Sünde das Gewissen abstumpft in diesem Punkte. Wer oft Notlügen ausspricht und beim ersten Mal Gewissensbisse dabei empfand, der wird schließlich nichts mehr dabei finden, das Wort zu mißbrauchen, sein »Gefühl« dafür – so sagen wir – wird stumpf, oder er wird sie für keine echten Lügen mehr halten. Allmählich kann auch ein ursprünglich wahrheitsliebender Mensch durch fortgesetzte kleine Lügen so abstumpfen, daß er auch bei einer schwereren Lüge nichts mehr findet. Diese Abstumpfung des Gewissens durch die häufig begangene Sünde erstreckt sich aber auch auf das Wertfühlen und weiterhin auf das Wertsehen. Mit jeder neuen Sünde wächst die Abstumpfung. Sie kann mit der Zeit zu einer größeren oder geringeren Wertblindheit führen. Mit dem bloß tatsächlichen Aufhören der Betätigung der Sünde, etwa aus mangelnder Gelegenheit, ist eine Wiederherstellung der Wertsichtigkeit oder des Gewissens noch nicht ohne weiteres verbunden, wenn dies indirekt allerdings auch schon zur »Genesung« schon wieder beitragen kann. Es bedarf einer tieferen inneren Umkehr und einer daraus erwachsenden längeren Vermeidung der Sünde, um dieses ursprüngliche Wertverständnis wieder zu erlangen und die Stimme des Ge-

Digitized by Google

wissens auch hierin wieder zu hören.[1]) Auch hier ist eben, wie im Gebiet des Sittlichen überhaupt, mehr erforderlich um den Schaden zu beseitigen, als um ihn herbeizuführen.

Das Charakteristische gegenüber der Subsumptionsblindheit ist hier erstens, daß durch das häufige Sündigen selbst die bestehende Wertsichtigkeit verschwindet. Auch wenn die Einstellung der Person so geartet ist, daß der Betreffende beim ersten Mal den Unwert seines Verhaltens deutlich fühlt, so stumpft er mehr und mehr ab.[2]) Dies betrifft gewissermaßen die Fundierung der Blindheit und bedeutet allen anderen Wertblindheiten gegenüber etwas völlig Neues, darin, daß die Sphäre der »Tat« oder der »Handlung« dabei eine entscheidende Rolle spielt. Zweitens stellt die Erblindung aus Abstumpfung aber auch in der Qualität der Blindheit einen eigenen Typus dar. Während bei der Subsumptionsblindheit die Blindheit ebenso im Wertsehen wie im Wertfühlen sich geltend macht, greift die Abstumpfung primär im Wertfühlen Platz, und erst sekundär erstreckt sie sich auch auf das Wertsehen. Sie ist in erster Linie eine Vernichtung des Wertfühlens. Das weist auf die qualitative Eigenart der Blindheit durch Abstumpfung hin, die der Ausdruck »stumpf« gegenüber dem »blind« kennzeichnet. Für diese ist drittens noch ein weiteres Merkmal charakteristisch. Wir können diese Art von Blindheit als direkte Folge des Sündigens bezeichnen. Wie gleichsam der häufige Genuß überaus scharfer Speisen den Geschmackssinn abstumpft und einen für feinere Geschmacksunterschiede unfähig macht, so macht das Sündigen zunächst unser »Fühlen« gewisser Werte

1) Es gibt natürlich auch Ausnahmefälle, in denen mit einem Schlag durch eine innere Umkehr eine tiefe Reue und mit ihr dies volle Verständnis für das begangene Unrecht eintritt; oder aber die innere Haltung war schon eine solche, daß ein bloßer Hinweis mit einem Schlag die Mauer der Abstumpfung durchbrach. Ein typisches Beispiel dafür bildet die Erzählung, wie der heiligen Monika in ihrer Jugend die Sündigkeit ihres Verhaltens in einem bestimmten Fall mit einem Schlag wieder aufging. Sie hatte sich angewöhnt, wenn sie im Keller Wein für ihre Eltern holte, heimlich davon ein wenig zu trinken. Durch die bloße Beschimpfung einer Sklavin, die sie dabei beobachtet hatte und sie einmal im Zorne »Säuferin« nannte, wurde ihr plötzlich klar, daß ihr Verhalten unrecht gewesen sei, nachdem sie allmählich durch die Gewohnheit völlig dafür abgestumpft worden war. (Siehe hl. Augustin Bekenntnisse IX, 8.)

2) Auch schon aus diesem Grund sieht man, wie viel besser es ist, daß jemand vor dem wirklichen Begehen der Sünde bewahrt bleibt, wenn es auch nicht aus dem richtigen Motiv geschieht, als wenn er die Sünde begeht. Ich denke hierbei nur an Fälle, in denen die begangene Sünde keinerlei objektiven Schaden für andere nach sich zieht.

Digitized by Google

ſtumpf, dann aber ſchließlich jegliches Verſtändnis für dieſe Werte. Eine ſolche von der Urſache loslösbare »Wirkung« lag bei unſerem Typus von Subſumptionsblindheit nicht vor. Wenn wir die Herrſchaft einer konkreten Leidenſchaft als wertverdunkelnden Faktor bezeichneten, ſo hatten wir dabei ein Verhältnis von Bedingendem und Bedingtem, das wir am adäquateſten wiedergeben, wenn wir ſagen, in dieſer Hingabe an die Leidenſchaft iſt die Perſon blind. Hier hingegen handelt es ſich um eine echte Wirkung des Sündigens. So verſchieden die Art der Abhängigkeit alſo iſt, mit der die Blindheit in beiden Fällen in der Art des ſittlichen Seins verankert iſt – wir könnten noch viele unterſcheidende Merkmale hinzufügen, ſo tritt doch auch hier die Abhängigkeit des Mangels im Werterfaſſen vom ſittlichen Sein und Verhalten der Perſon deutlich hervor.

Von welchen Elementen im ſittlichen Verhalten hängt dieſe Abſtumpfung ab? Genügt das einfache tatſächliche häufige Begehen einer Sünde, um eine Erblindung für den Wert oder Unwert eines Verhaltens herbeizuführen? Nein, es bedarf auch hier außerdem noch gewiſſer tieferliegender Vorausſetzungen. Auch hier ſetzt die Blindheit zunächſt außer der fortgeſetzten Sünde noch eine beſtimmte laxe Grundhaltung voraus. Läßt ſich jemand öfter zu einer Sünde hinreißen, und bereut es jedesmal wirklich von ganzem Herzen und nimmt ſich mit demſelben Ernſt vor, es nicht wieder zu tun, ſo bleibt die abſtumpfende Wirkung aus. Er hat dann eine auf das Sittliche gerichtete Grundeinſtellung, die den Kampf gegen die Sünde auch da zu führen entſchloſſen iſt, wo er zu dem ſchärfſten Konflikt mit den Neigungen führt und, was vor allem wichtig iſt, auch die Schranken durchbricht, die der Hochmut vor dem Eingeſtändnis der eigenen Schuld ſich ſelbſt gegenüber aufrichtet. Dann kann die Sünde nicht ihre abſtumpfende Wirkung entfalten. Er fängt quaſi nach jeder Sünde wieder von vorn an. Zu der abſtumpfenden Wirkung gehört vielmehr eine beſtimmte laxe, unſichere ſchwache Grundhaltung, die wohl die Sünde an ſich meiden will, aber erſtens nicht vor allem auf das Sittliche gerichtet iſt, zweitens das Kampfgebiet gegen die Sünde möglichſt einzuſchränken ſucht, drittens dem Hochmut noch ſoweit verſchrieben iſt, daß ſie das Eingeſtändnis einer ſittlichen Schuld nicht leicht aufkommen läßt.[1]) Ein ſolcher Typus ſucht gewiſſermaßen unbewußt das Gebiet des Erlaubten zu erweitern. Nun läßt er ſich zu einer Sünde hinreißen. Er bereut es ſogar vielleicht nachher, aber dieſe Reue iſt

1) Dies wird durch die Ausführungen über die moraliſche Grundintention, beſonders über die drei Modalitäten derſelben erſt ganz klar werden.

Digitized by Google

nicht die echte aktive Reue, die eine wirkliche innere Umkehr enthält und eine völlige Unterwerfung des eigenen Ich unter die sittliche Autorität darstellt. Es ist ein bloßer »Gewissensbiß«. Der nächste Fall wird sich schon widerstandsloser vollziehen, die darauf folgenden Gewissensbisse schwächer sein und so fort bis zur völligen Einschläferung und Abstumpfung des Gewissens auf diesem Punkt. Wir schildern hier die Grundhaltung, die gewissermaßen die sittlich relativ günstigste ist. Selbstverständlich kann sich die Abstumpfung auch da vollziehen und noch leichter, wo jede prinzipielle Grundeinstellung auf das Sittliche fehlt. Der harmlos Dahinlebende,[1]) der auf manchen Punkten noch ein feines Gewissen besitzt, wird durch das fortgesetzte Sündigen in einem Punkte in dieser Hinsicht schrittweise stumpfer und blinder. Was ihn das erste Mal noch eine Überwindung kostete, wird jedes neue Mal widerstandsloser gehen, »das unangenehme Gefühl« nach dem ersten Mal mehr und mehr verschwinden, erst recht bei dem im Ganzen ausgesprochen sittlich Gleichgültigen. Wir suchten eben die Haltung hier zu charakterisieren, die noch die relativ sittlich positivste unter denen ist, die eine Abstumpfung zulassen. Wir können ganz allgemein sagen: Immer, wenn die bestimmte sittliche Grundeinstellung fehlt, die nach jeder Sünde zur echten Reue und zur völligen inneren Umkehr führt, so daß man an die Einstellung vor der Sünde innerlich wieder anknüpft, entwickelt das häufige Sündigen in einem Punkte auf diesem eine partielle Erblindung.

Fassen wir noch einmal kurz die Merkmale dieses Typus von Blindheit zusammen, die ihn von dem vorher erörterten Fall der typischen Subsumptionsblindheit unterscheiden. Erstens: Statt eines Interesses oder einer bloßen Stellungnahme handelt es sich hier um die Sphäre der Tat, es muß ein häufiges wirkliches Sündigen selbst stattfinden. Zweitens handelt es sich hier primär um eine Abstumpfung des Gewissens und dann des Wertfühlens, sekundär um einen Ausfall von jeglicher Wertsichtigkeit. Zunächst stumpfe ich dagegen ab, etwas Unsittliches zu tun, die Scheu gegen das Böse schwindet mehr und mehr, und indirekt erblödet dann auch das Verständnis für den Wert. Bei den anderen Blindheitstypen steht der Ausfall an Wertsichtigkeit im Vordergrund, ein Verlust des Gewissens hingegen ist erst sekundär damit verbunden. Drittens liegt hier eine ganz andere Beziehung zwischen dem Blindheitsfundament

1) Vgl. dazu ebenfalls die Ausführungen über das »unbewußte« Ruhen in der bloßen Grundstellung.

Digitized by Google

und der Blindheit vor, die uns erlaubt, in präziſerem Sinn von einer »Wirkung« des Fundierenden zu ſprechen. Viertens ſetzt ſie eine qualitativ andersartige Grundhaltung voraus, um entſtehen zu können, bzw. ſie erfordert eine andere Grundeinſtellung, um nicht eintreten zu können.

Trotz dieſer Verſchiedenheit iſt aber auch hier die Blindheit an das Fehlen einer beſtimmten ſittlichen Grundhaltung gebunden. Sie tritt nur ein, wenn das öftere Sündigen zu einer Grundhaltung hinzutritt, die eine beſtimmte ſittliche Höhe noch nicht erreicht hat. Sie iſt alſo wie die Subſumptionsblindheit in zwei »Faktoren« fundiert: in einer ſittlichen Grundhaltung und dem konkreten peripheren Faktor, dem tatſächlichen Begehen der Tat.

Wir können ſchon hier zu einer präſumptiven Antwort auf unſere Frage kommen, die allerdings erſt am Schluß ganz geklärt ſein wird. Die Feinheit des Gewiſſens und die ethiſche Subſumptionsfähigkeit ſetzen entweder eine beſtimmte hohe Stufe in der ethiſchen Grundhaltung voraus oder bei einer niedrigeren Allgemeinhaltung das jeweilige Freiſein von gewiſſen konkreten Leidenſchaften bzw. tatſächliche Sündeloſigkeit. Dieſe Grundhaltung, ſowie das Fehlen der Leidenſchaft, ſowie die tatſächliche Sündeloſigkeit, ſetzen die Subſumptionsſichtigkeit nicht voraus, ſondern nur ein allgemeines Werterfaſſen. Hier beſtätigt ſich alſo die Auffaſſung, daß das Werterfaſſen im ſittlichen Sein fundiert iſt. Das ethiſche Sein fundiert hier einſeitig das Wertverſtändnis im Sinne der richtigen Subſumptionsfähigkeit, durch jenes wird dieſes erſt möglich; gewiſſe Fehler in jenem verſchütten dieſes. Für die peripherere Sphäre – was hier peripher heißt, wird erſt im Lauf der weiteren Unterſuchung klar werden – löſt ſich alſo der »circulus vitiosus«, auf den wir eingangs ſtießen. Die Subſumptionsfähigkeit und die Feinheit des Gewiſſens wird von gewiſſen Bedingungen des ſittlichen Seins fundiert, die ihrerſeits nicht dieſe, ſondern nur ein allgemeineres Wertverſtändnis vorausſetzen.

3. Die partielle Blindheit für ſittliche Werttypen.

a) Das Phänomen der partiellen Wertblindheit.

Blicken wir nun auf die tiefere Form der Blindheit, die völlige Verſtändnisloſigkeit für eine ganze Tugendart bzw. einen ſittlichen Werttyp. Wir treffen manchmal Menſchen, die wohl für viele Tugenden Verſtändnis haben, wie Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, für andere hingegen völlig blind ſind, z. B. Keuſchheit,

Digitized by Google

Diese Blindheit ist eine konstante, es läßt sich keine aktuelle Leidenschaft aufzeigen wie im Falle der Subsumptionsblindheit. Nicht nur, wenn ein aktueller Trieb den Betreffenden zur Unkeuschheit verleitet, besteht diese Blindheit, auch wenn keinerlei aktuelle Leidenschaft ihn gefangen hält. Es ist der Fall, den wir als partielle Wertblindheit der konstitutiven totalen Wertblindheit einerseits und der Subsumptionsblindheit andererseits gegenüberstellten. Auf den Gegensatz zur bloßen Subsumptionsblindheit werden wir im folgenden ausführlich kommen. Er kündigt sich ja schon darin an, daß es sich hier um ein Blindsein für ganze sittliche Werttypen und nicht um die Blindheit für einen Wertträger handelt, sei es nun ein genereller Typus von Wertträgern, z. B. die Notlüge, das Duell, oder ein individueller Wertträger. Was den Gegensatz zur totalen Blindheit anbetrifft, muß hier schon gleich eines bemerkt werden.

Wir können dem sittlichen Grundwert *gut* die einzelnen konkreten Werttypen gegenüberstellen, etwa treu, rein, gerecht, gütig, demütig. Bei der totalen Blindheit handelt es sich um ein Fehlen jeglichen Verständnisses für den *Grundwert* überhaupt und darum natürlich erst recht für die einzelnen Werttypen, bei der partiellen zunächst um ein Fehlen des Verständnisses für gewisse *konkrete Werttypen*. Soweit bezieht sich dieser Unterschied gewissermaßen auf die Verschiedenheit der Schichten. Der Ausdruck *partiell* bezieht sich aber nicht auf diesen Unterschied, sondern darauf, daß die Person nicht für *alle konkreten Werttypen* blind ist, sondern nur für *gewisse*. Jemand besitzt z. B. Verständnis für Gerechtigkeit, steht aber der verzeihenden Liebe verständnislos gegenüber. Dieser Blindheit für *einige* Werttypen entspricht natürlich eine Modifikation im Verständnis für den Grundwert. Je *ausgedehnter* die Blindheit für konkrete Werttypen ist, um so primitiver wird das Verständnis für den *Grundwert* sein. Mit einem Wort, die partielle Blindheit macht sich auch im Verständnis des Grundwertes geltend. Wir werden aber später sehen, warum wir die partielle Blindheit gegenüber der Wertsichtigkeit nicht zunächst und an der Verschiedenheit im Verständnis für den Grundwert, sondern an dem Ausfall in der Sphäre der konkreten Werttypen betrachten, und daher in den Gegensatz von partiell und total noch den der verschiedenen Schichten der Wertsichtigkeit bzw. Wertblindheit hereinnehmen, den von *Grundwert* und einzelnen *konkreten Werten*.

Jemand, der für Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Verständnis besitzt, diese Werte zu fühlen imstande ist, ja sie sogar »kennt«, ist

Digitized by Google

für den Wert »Keuschheit«[1]) blind. Sie erscheint ihm entweder irrelevant wie Gesprächigkeit oder Lebhaftigkeit oder sogar als Schwäche und Mangel an Vitalität. Sein Verständnis für den Grundwert »gut« sowie das für alle die konkreten Werttypen, die er kennt oder zu fühlen imstande ist, ist zwar nicht dasselbe wie das eines solchen, der die Reinheit auch versteht. Aber immerhin ist er doch von dem total Wertblinden sehr weit entfernt. Durch eine völlige innere Umkehr, wie sie sich bei der Bekehrung findet, schwindet diese partielle Blindheit, wie wir schon oben zeigten.[2]) Er kommt etwa durch irgendein Ereignis rührender oder demütigender Natur und eine daran anschließende tiefe Reue zu einer völligen Hingabe und Unterordnung unter Gotteswillen und eine gottgewollte sittliche Autorität. Durch diese Übergabe seines Selbst, durch das »Loslassen« aller inneren Vorbehalte, löst sich auch die chronische Verdunklung des Wertes. Er wird nun auch über alles, was er gegen die Keuschheit gesündigt hat, tiefe Reue empfinden, mit einem Schlage wird er die ganze Niedrigkeit der Unkeuschheit erfassen. Die Versuchung und der sündige Drang mögen deshalb noch so heftig in ihm toben, solange er diese innerlich geöffnete Haltung einnimmt, wird ihm kein Hang einen sittlichen Wert und Unwert mehr verdunkeln können.

Wenn wir sagen, das Hingegebensein an die Sphäre der Sinnlichkeit im ganzen verschulde hier die Blindheit für den Wert »Reinheit«, so ist damit selbstverständlich nicht das Vorhandensein einer bloßen sinnlichen Anlage gemeint. Sonst könnte es ja niemand geben, der gegen seine sinnliche Anlage ankämpft, wenn er durch diese schon blind für die Reinheit würde. Nein, auch hier wie bei der Subsumptionsblindheit ist es nicht die bloße Anlage, sondern die Herrschaft derselben über die Person, die der Person Werte zu verdecken vermag. Aber auch die Herrschaft dieser Anlage im gewöhnlichen Sinn genügt nicht. Wie viele, die Sklaven ihrer Sinnlichkeit sind, werden trotzdem von Gewissensbissen und Reue durchwühlt und verstehen den Wert der Keuschheit vollauf. Wie viele, die selbst sehr geizig sind und von ihrem Geiz in allen Dingen geleitet werden, fühlen bei anderen und bei sich diesen Fehler sehr deutlich und leiden vielleicht darunter, verstehen den Unwert des Geizes also sehr wohl. Wie verträgt sich dies mit unserer Behauptung? Wie kommt es, daß hier die Untugend, wenn sie

1) Unter »Keuschheit« wird hier, wie an anderen Stellen dieser Untersuchung, Reinheit auf sinnlichem Gebiet und nicht Virginität verstanden.

2) Vgl. dazu Teil I, 3. Seite 490.

Digitized by Google

eine so gewaltige Herrschaft über die Person besitzt, doch das Wertverständnis nicht aufhebt? Vergleichen wir diese Fälle mit den oben erwähnten, in denen die Herrschaft der Untugend ein Wertverständnis nicht aufkommen läßt. In diesen ist die Herrschaft, wenn auch eine noch so vollständige im Sinne der Macht über das Handeln und Fühlen der Person doch eine viel peripherere als in unserem Fall. Sie beherrscht nicht die geistige Person selbst in ihrem Willen, sondern sie besiegt ihn nur stets. Die Person kommt gegen diese Anlage nicht auf aus Schwäche, aber sie ist ihr nicht ohne Gegenstellung in schlichter fragloser Weise in der Tiefe hingegeben. Die Herrschaft liegt dort in einer Sphäre, die auf die Wertsüchtigkeit keinen Einfluß mehr hat, sie kommt »nach« dieser, wenn diese schon ihren Boden hat und nicht mehr umgestoßen werden kann. Hier liegt die Herrschaft »hinter« dem Ursprungsort der Wertsüchtigkeit und vermag diese daher zu unterbinden. Es handelt sich ferner hier auch nicht um einen bewußten Akt der Hingabe an diese Sphäre in dem Sinn, in dem wir oben von »bewußt« sprachen,[1]) sondern um ein unbewußtes Hingegebensein; d. h. wohl kann die Person sich bewußt dieser Sphäre mit voller Sanktion hingeben – sie braucht es nicht, um wertblind zu werden –, aber sie ist sich nicht des Bruches mit der Hingabe an den Grundwert bewußt, die sie sonst besitzt. Dazu müßte sie ja den Unwert »Unreinheit« als solchen schon verstehen.

An dieser Stelle stoßen wir auch auf einen der tiefgehendsten Unterschiede in den Stellungnahmen der Person, den von sanktionierten und sanktionslosen Erlebnissen. Ein Trieb kann in mir aufsteigen, und ich kann ihm »unbewußt« nachgeben. Eine eigentliche ausdrückliche Zustimmung der Person zu dem Trieb kann dabei ganz fehlen. Ich kann ihm aber auch ausdrücklich zustimmen und den Trieb sowie das daraus resultierende Tun bewußt bejahen. Von dieser bewußten Zustimmung, die jedem beliebigen in uns gegenüber erteilt oder verweigert werden kann und stets in jedem Wollen wesenhaft enthalten ist, ist die eigentliche Sanktion bzw. ihr Gegenstück, die »Desavouierung«, ganz zu trennen, die nur moralisch Differentem gegenüber möglich ist. Sie ist eine Zustimmung ganz eigener Art, in der stets der Kontakt mit einem objektiv Bedeutsamen eingeschlossen ist und eine objektive Gültigkeit sich konstituiert. Es liegt bei der »Sanktion« stets eine Entscheidung zu einer moralischen Frage vor, die allerdings in einem Mit- und Nachvollzug der

1) Siehe Seite 494.

Digitized by Google

objektiven Forderung besteht, das moralische Personzentrum kommt erst mit ihr zu Wort.[1])

Wir können also drei Arten von Erlebnissen unterscheiden.

1. Erlebnisse, denen jede Zustimmung und Ablehnung von seiten der Person fehlt. Triebe, zuständliche Gefühle in der Person, denen sich die Person nicht ausdrücklich überläßt, die sie aber auch nicht ausdrücklich ablehnt. Handlungen können nie in diesem Sinn neutral sein, da in jedem Wollen stets eine ausdrückliche Zustimmung implizite enthalten ist.

2. Erlebnisse, denen die Person zwar zustimmt, stillschweigend oder ausdrücklich, denen aber jede eigentliche Sanktion fehlt. Dahin gehört alles moralisch Indifferente — was wir wollen, tun usw. —, ferner aber, wie wir später sehen werden, auch alles moralisch Negative, mit dem man sich einverstanden erklärt, dem man sich mehr oder weniger ausdrücklich überläßt.

3. Erlebnisse, die von dem moralischen Zentrum der Person sanktioniert oder desavouiert werden, in denen die Person auf die eigentliche Forderung der sittlichen Werte ausdrücklich eingeht. Auf die Bedeutung dieses Unterschiedes werden wir später noch ausführlich zurückkommen. Hier sei nur betont: sobald Desavouierung einer Untugend vorliegt, hat dieselbe, auch wenn sie die Person faktisch noch so beherrscht, ihre wertverdunkelnde Macht verloren. Diese besitzt sie vielmehr nur, solange die Person ihr mit voller Zustimmung, sei es stillschweigend oder ausdrücklich, aber ohne Sanktion oder Desavouierung hingegeben ist.[2])

Dieses tiefe Hingegebensein an eine solche ganze Begehrlichkeitsrichtung setzt seinerseits natürlich eine bestimmte Grundhaltung der Person voraus. Bei der partiellen sittlichen Blindheit ist zwar stets ein Verständnis für »gut« und »böse« überhaupt, sowie für viele konkrete Werttypen gegeben und zugleich auch eine Grundrichtung auf das Sittliche. Das Sittliche spielt stets eine gewisse, wenn auch nur geringe Rolle im Leben dieser Person. Wäre diese Grundhaltung eine unbedingte Hingabe an das Sittliche, eine völlige Unterordnung unter Gott, wie sie bei dem Bekehrten eintritt, so wäre ein solches

1) Wir werden an späterer Stelle darauf kommen, daß eine eigentliche »Sanktion« nur auf der positiven, wertantwortenden Seite möglich ist und ihr Gegenstück auf der sittlich negativen Seite auch schon formal ganz unvergleichbar mit ihr ist.

2) Vergleiche dazu die bedeutsamen Ausführungen von A. Pfänder: »Zur Psychologie der Gesinnungen«, II. Teil, Abschn. IV, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, III. Bd. Halle 1916.

Digitized by Google

Hingegebensein einer ganzen Begehrlichkeitssphäre gegenüber nicht möglich; die sittliche Grundhaltung muß eine bedingte und relative sein. Erstens muß sie eine relative Hingabe sein, die nicht entschlossen ist, um jeden Preis der Forderung des Sittlichen zu folgen, sondern nur soweit sie keine zu weitgehende Absage an die Begehrlichkeit und an den Hochmut erfordert. Das Sittliche spielt eben dann nie die erste, geschweige denn die ausschließliche Rolle. Zweitens ist sie auch eine material qualitativ primitive, nicht ganz reine. Wie hier das Verständnis für den Grundwert ein nicht adäquates, ein primitives ist, so ist auch die Qualität der Grundhaltung selbst keine eindeutige und eine sittlich primitive. Diese beiden Momente, das Formale und Materiale, hängen wesenhaft zusammen. Je absoluter die Hingabe an den sittlichen Grundwert, um so reiner und höher die Qualität der Hingabe und das Verständnis für den Grundwert. Trotzdem ist es von großer Wichtigkeit, beide zu trennen, wie das Folgende zeigen wird.

Eine solche bloße Relativheit in der sittlichen Grundhaltung setzt nun dieses Hingegebensein an eine ganze Begehrlichkeitsrichtung stets voraus und damit auch die partielle Wertblindheit, die ihrerseits in diesem fundiert ist. Die genauere Art der Fundierung wird aber erst verständlich, wenn wir die beiden Formen von partieller Wertblindheit getrennt haben, da bei ihnen die Rolle der Grundhaltung verschieden ist.

b) Konstitutive partielle Blindheit und Verdunkelungsblindheit.

Gewisse sittliche Werttypen, wie Reinheit, Demut, verzeihende Liebe, asketischer Opfergeist, sind »schwerer« zu verstehen als andere, etwa Solidarität, Zuverlässigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit. Dies ist in ihrer qualitativen Eigenart, ihrer sittlichen »Tiefe« oder in der ihnen eigenen Werthöhe gelegen. Da sie eine höhere sittliche Wertgruppe darstellen als die andern, erfordern sie mehr zu ihrem Verständnis, sie setzen eine sittlich höhere Grundhaltung und eine tiefere Absage an die Begehrlichkeit und den Hochmut in der Person zu dem Verständnis für sie voraus. Dieser Wesenszusammenhang, daß der höhere Wert auch der schwerer zu verstehende ist, wird im Lauf der ganzen Untersuchung klar werden, hier können wir ihn zunächst nur konstatieren.

Die partielle Wertblindheit kann nun einmal darin bestehen, daß jemand für die niedrigeren Werte Verständnis hat, für die höheren aber nicht, also z. B die Wahrhaftigkeit versteht, aber

Digitized by Google

nicht die Demut. Natürlich wird auch das Verständnis für diese in seiner Reinheit und Tiefe hinter dem zurückstehen, das der besitzt, der auch für die höheren »geöffnet« ist, aber immerhin versteht er sie doch als Werte, während die höheren ihm ganz verschlossen sind. Wir können diesen Typus konstitutive partielle Wertblindheit nennen.

Neben diesem Fall von partieller Wertblindheit steht nun der, in dem das Verständnis für einen Werttypus fehlt, der auf gleicher Höhe mit anderen steht, für die der Betreffende Verständnis hat, also z. B. wenn jemand für Gerechtigkeit Verständnis hat, aber für den Unwert »Geiz« blind ist oder für Solidarität, aber nicht für Wahrhaftigkeit. Wir wollen diese letztere die partielle Verdunkelungsblindheit nennen.

Bei dem ersteren Fall von partieller Blindheit ist die Blindheit durch die primitivere Qualität und die formal relative Natur der sittlichen Grundhaltung schon gegeben. Dieses Zugeständnis an die Begehrlichkeit im Ganzen, an ihrer allgemeinsten und tiefsten Wurzel, das die relative sittliche Grundhaltung noch enthält, versperrt den Blick für die Klasse von höheren Werten, die, wie wir sahen, nur dem, der der Begehrlichkeit wenigstens in der Grundintention[1]) abgewandt ist, zugänglich sind. In dieser Grundhaltung ist die Person blind für sie. Die niedrigere Klasse hingegen ist zugänglich, weil für das Verständnis ihrer, infolge ihrer Qualität, die relative sittliche Grundhaltung ausreicht. Auf der relativen Hingabe an die Begehrlichkeit in toto, an ihrer tiefsten Wurzel, kann sich das relativ peripherere Hingegebensein an eine besondere Begehrlichkeitsrichtung, wie Habsucht, Sinnlichkeit, Gaumenlust, wenn es anlagemäßig vorhanden ist, aufbauen, das wir als zunächst liegendes Hindernis der Wertsüchtigkeit auffinden. Es kann ein solches Hingegebensein an eine konkretere Begehrlichkeitsrichtung bzw. eine Herrschaft derselben aber auch fehlen, wenn dem Betreffenden individuell diese Anlage fehlt, und er ist dann trotzdem blind für den zugehörigen Wert oder Unwert. So treffen wir z. B. Menschen, die, obgleich gänzlich unsinnlich im engeren Sinn veranlagt, doch für Keuschheit völlig blind sind. Dies erklärt sich daraus, daß die Keuschheit einer Wertgruppe angehört, für die der Betreffende infolge seiner Grundhaltung und der in ihr liegenden halben Hingabe an die Begehrlichkeit im Ganzen schon blind ist.

1) Das Wesen der »Grundintention« im Gegensatz zur faktischen Grundstellung oder vollen Grundhaltung wird im Kap. 2, 2, Teil III eingehend behandelt werden.

Digitized by Google

Daher bedarf es der Herrſchaft einer konkreten Blindheitsrichtung nicht mehr. Dieſer Fall wird nach Behandlung desjenigen der konſtitutiven totalen Blindheit verſtändlicher werden, da er mit dieſem, wie man ſieht, verwandt iſt und nur graduell von ihm abweicht.

Bei der zweiten Form von Wertblindheit, die wir als *Verdunkelungsblindheit* bezeichneten, handelt es ſich um die Blindheit für einen Werttypus, der nicht ſchon durch die relative Grundhaltung unerreichbar iſt. Er gehört einer Gruppe an, die auch bei der *Stufe* der Abſage an die Begehrlichkeit und den Hochmut im Ganzen verſtändlich iſt. Aber infolge der individuellen Anlage einer Perſon bedürfte es bei einer konkreten Begehrlichkeitsrichtung, etwa der Habſucht, eines Kampfes, für den die Grundhaltung auf Grund ihrer formalen Relativität wieder nicht ausreicht. Es kommt daher hier zu einer tiefen Herrſchaft dieſer Begehrlichkeitsrichtung, die den konkreten Wert verdunkelt. Für Werte von gleicher Höhenordnung kann hingegen ein Wertverſtändnis vorhanden ſein, wenn dort eine Anlage fehlt, die zu dieſem konkreteren Hingegebenſein verleitet. Es ſind alſo in dieſem Fall zwei Fundamente: erſtens die *beſondere individuelle Anlage* und zweitens die *ſittliche relative Grundhaltung*, die hier nicht wegen ihrer *qualitativen Primitivität*, ſondern wegen ihrer formalen *Relativität* und *Bedingtheit* in Frage kommt, die die Hingabe an das Sittliche nur unter Vorbehalten vollzieht.[1]) Die auf dieſen beiden Faktoren fußende Hingabe an eine Begehrlichkeitsrichtung verdunkelt den Wert.

Faſſen wir kurz den Gegenſatz dieſer letzteren zur Subſumptionsblindheit zuſammen, was bei der erſteren nicht notwendig iſt, da ihre Verſchiedenheit auf der Hand liegt. Es handelt ſich auch hier um die Herrſchaft eines Sündigen in der Perſon, das den Wert verdunkelt. Aber entſprechend der tieferen, organiſcheren und umfangreicheren Blindheitsart iſt dieſe Herrſchaft eine tiefere organiſchere und umfangreichere. Bei der Subſumptionsblindheit war es eine konkrete *individuelle* Leidenſchaft, die dieſe Herrſchaft inne hatte, hier iſt es eine ganze *Begehrlichkeitsrichtung*. Dementſprechend iſt das Hingegebenſein tiefer, konſtitutiver und allgemeiner. In beiden Fällen war ein Mangel in der ſittlichen Grundhaltung Vorbedingung für das Zuſtandekommen dieſer Herrſchaft. Aber die dafür erforderliche Grundhaltung iſt in beiden Fällen *verſchieden*. Um gegen alle Subſumptionsblindheit gefeit zu

1) Auf das eigentliche Weſen dieſer formalen Relativität werden wir in Teil III genauer zu ſprechen kommen.

Digitized by Google

sein, bedarf es einer höheren Stufe in der Grundhaltung als um nur von der Blindheit für ganze Werttypen frei zu sein. Die ständige, bis in die Sphäre des aktuellen Lebensstromes und der Berührung mit den aktuellen »Eindrücken« hineinreichende Kampf- und Verzichtbereitschaft jedem auch Angenehmen gegenüber, wenn es in Konflikt mit dem Wert kommt, stellt eine höhere sittliche Stufe der Person dar als die prinzipielle bloß intendierte Absage an die verschiedenen Begehrlichkeitsrichtungen.

Die letztliche Antwort auf die positive Frage nach der Art des Verhältnisses von Wertsichtigkeit für konkrete Werttypen und sittlichem Sein auf dieser Stufe, müssen wir noch auf den Schluß verschieben. Schon jetzt sehen wir klarer, was wir an früherer Stelle kurz vorwegnahmen,[1]) daß das Verständnis für die einzelnen Werttypen nicht die jeweilige Tugend selbst voraussetzt, sondern nur eine bestimmte sittliche Grundhaltung und die intendierte Absage an die jeweiligen wertverdunkelnden Elemente oder das Freisein von einer Begehrlichkeitsanlage. Dies gilt für die Fähigkeit des schlichten Werterfassens — eines Wertsehens oder eines Wertfühlens. Wir werden dann noch zu fragen haben:

1. Was setzt das Kennen von Werten voraus?
2. Wovon hängt die »Tiefe« des Wertfühlens ab?
3. Welches Wertverständnis setzt die hier geschilderte Grundhaltung und die jeweilige Absage an die wertverdunkelnden Gebiete voraus?
4. Welches Wertverständnis setzt die volle Einzeltugend voraus?

Diese Fragen werden in Teil V ihre Antwort finden.

4. Die totale konstitutive Blindheit für sittliche Werte.

a) Das Phänomen der totalen Wertblindheit.

Es gibt Menschen, die nicht nur einzelnen Werttypen ahnungslos gegenüberstehen, sondern dem Sittlichen überhaupt. Gut und böse sind für sie nur Termini, deren innere Bedeutung sie in keiner Weise sehen, geschweige denn fühlen. Wir haben dabei, wie in den früheren Fällen, nicht theoretische Leugner selbständiger ethischer Werte im Auge, die infolge bestimmter theoretischer Vorurteile zu solchen theoretischen Konsequenzen gelangen, angesichts einer sittlich niedrigen Handlung aber in Empörung ausbrechen, beim Anblick einer edlen in Rührung. Die Ursachen der Diskrepanz der theo-

1) Siehe Teil I, Seite 15.

Digitized by Google

retischen Überzeugung bzw. Behauptung von dem, was anschaulich gefühlt wird, sind wieder ganz anderer Natur als die der sittlichen Blindheit.[1]) Hier handelt es sich vielmehr um die wirkliche Blindheit im anschaulichen »Wertsehen« und »Wertfühlen«. Wir denken an die Fälle, in denen jemand Reue überhaupt nicht kennt, in denen jemand angesichts einer schlauen Ungerechtigkeit nur die Schlauheit bewundert und für die Ungerechtigkeit völlig stumpf ist.

Aber nicht nur ein oder der andere konkrete sittliche Werttypus ist ihnen verschlossen, sondern die ganze Sphäre des Sittlichen überhaupt. Die Welt steht sittlich *wertfrei* vor ihnen. Sie rechnen mit den sittlichen Werten, wie wir mit einem Aberglauben gewisser Leute rechnen, entweder überlegen darüber lächelnd oder mit haßerfüllter Gegeneinstellung. Aber Entrüstung über Unsittliches oder Begeisterung über Sittliches kennen sie nicht, ebenso wenig, wie ganz unkünstlerischen Menschen der Ernst und die Hingabe künstlerischen Werten gegenüber verständlich ist und sie die tiefe Freude an künstlerischen Werten für Selbsttäuschung halten. Wie für den Unkünstlerischen der künstlerische Wert nur als etwas von anderen Intendiertes besteht, das er selbst nirgends findet, so auch bei dem sittlich Blinden der Grundwert »gut« und »böse«, erst recht alle einzelnen Werttypen. Allerdings stimmt diese Analogie nur sehr zum Teil. Denn während der Unkünstlerische gegen den von andern vermeinten, von ihm nicht gefühlten Wert keinerlei Gegeneinstellung besitzen muß, sondern vielleicht den anderen ehrfürchtig glaubt, daß er im Recht sein werde, besitzt der sittlich Blinde *stets* die Überzeugung, daß er Recht habe. Dies hat darin seinen Grund, daß das künstlerische Wertverständnis eine echte Anlage ist, für deren Besitz oder Nichtbesitz man keine Schuld hat, während die sittliche Blindheit, wie wir sehen, verschuldet ist, da sie in der freien Grundeinstellung der Person fundiert ist. Weiterhin liegt in diesen vermeintlichen Werten eine Prätention und ein persönlicher Appel an das Verhalten des Einzelnen, der den künstlerischen Werten völlig fehlt. Das gläubige Zugeständnis, daß es solche Werte gibt, schließt hier einen Vorwurf ein für das Ignorieren derselben. Die aus dem Wert fließende Konsequenz für das Verhalten macht ebenfalls eine solche Haltung bei dem Wertblinden unmöglich. Sie ist eben mit der wertgleichgültigen und wertfeindlichen Haltung unvereinbar.

Mit der sittlichen Blindheit ist auch immer wesensmäßig eine bestimmte Einstellung gegen das verbunden, was von anderen als

1) Vergl. Teil I, 3. Seite 30.

Digitized by Google

Wert bezeichnet wird. Diese Einstellung tritt in zwei Grundarten auf, entweder als stumpf gleichgültige oder haßerfüllte. Es sind dies zwei grundverschiedene Typen von totaler Blindheit, nicht hinsichtlich der Tiefe und des Umfanges wie die bisher unterschiedenen vier Fälle, sondern in bezug auf den qualitativen Blindheitscharakter und vor allem auf die mit der Blindheit verbundene Einstellung, wenngleich wir in fast allen realen Blindheitsfällen beide Arten in einander verflochten antreffen.

b) Wertgleichgültige und wertfeindliche Blindheit.

Es gibt einen Typus, der völlig ahnungslos dem Sittlichen gegenübersteht, wie etwa »Don Juan«. Die Frage nach gut und böse ist ihm völlig gleichgültig, er ist keiner Wertantwort fähig. Wir sagen: weder Güte noch Treue, weder Reinheit noch Edelmut »rühren« ihn, er schreckt vor Unwahrhaftigkeit, vor Grausamkeit usw. nicht zurück; betrachten wir jedoch den Fall genauer, so sehen wir, daß nicht nur die Wertantworten fehlen und gleichsam die »Wirkung« der Werte auf ihn ausbleibt, sondern daß die Werte von ihm überhaupt nicht erfaßt werden. Hält man ihm die innere Schönheit der »Reinheit« vor oder führt ihm die ganze Niedrigkeit und Häßlichkeit eines Verrates vor Augen, so wird er stumpf und ahnungslos darauf blicken, ohne es zu verstehen. Aber wir werden auch eine tiefe Gleichgültigkeit gegen die sittlichen Werte bei ihm finden. Wir sagen vielleicht: Er sieht es nicht, er hat auch gar kein Interesse dafür, er ist völlig gleichgültig dagegen. Dabei handelt es sich nicht um ein Fehlen des »Interesses« im Sinne einer mangelnden »Aufmerksamkeit«, wie wenn jemand irgendeinen Vorgang nicht merkt. Diese Interesselosigkeit ist vielmehr eine im tiefsten Kern der Person verankerte Einstellung, die sich durch den aktuellen Willen, der die Aufmerksamkeit kommandieren kann, nicht verändern läßt. Wir fühlen auch eine tiefe Ohnmacht solchen Personen gegenüber und sagen vielleicht: da ist nichts zu machen, er müßte sich vollkommen ändern, um das verstehen und sehen zu können; solange er in dieser Einstellung bleibt, kann man ihm nichts zeigen. Wir können diese Haltung als die »wertgleichgültige« bezeichnen, da in ihr implicite eine Stellungnahme der Gleichgültigkeit gegen das Sittliche in toto, ja, in gewissem Sinn, gegen Werte überhaupt vorliegt. Diese Gleichgültigkeit ist eben nicht nur ein objektives Fehlen einer Stellungnahme, sondern eine bestimmte negative, d. h. ablehnende Stellungnahme.

Digitized by Google

Denken wir hingegen an Typen wie »Jago« in »Othello« oder »Rakitin« in Doſtojewskis »Brüder Karamaſoff« oder vor allem Kain, ſo treffen wir nicht eine gleichgültige, ſondern eine haß-erfüllte Einſtellung gegen alles Sittliche an. Dieſe Typen haſſen nicht nur die guten und reinen Perſonen als ſolche, wo ſie ſie treffen, ſondern ſie haben einen haßerfüllten Trotz gegen jeden ſittlichen Wert als ſolchen bzw. gegen das Sittliche. Wenn man von Reinheit zu ihnen ſpricht, ſo werden ſie nicht nur ſtumpf und ahnungslos lächeln, ſie ſpotten und eifern vielmehr dagegen. Sie werden die Reinheit in Impotenz umdeuten oder in lächerliche Altjüngferlichkeit, die Sanftmut in Schwäche, die Demut in Servilität und wie die wahrhaft aus dem Reſſentiment geborenen Umwertungen alle ſind. Nicht als ob ihnen dann etwa brutale Kraft als ein Wert ſelbſt erſchiene und ſie darum alle anderen Werte mißverſtehen wie die in einem Idol Befangenen. Eines Intereſſes an einem Wert in ſich ſind ſie ja unfähig, wie ſie ja auch einen Wert in ſich zu verſtehen unfähig ſind. Nur als Kampfmittel gegen einen Wert ſpielen ſie etwas aus, das ſie als für andere geltenden, von ihnen ſelbſt ebenfalls nicht verſtandenen Wert kennen.

Auch hier werden wir bald die Unmöglichkeit fühlen, einem ſolchen Menſchen ſittliche Werte zu erſchließen, wir werden bei jedem einzelnen Wert auf eine generelle Verſtändnisloſigkeit ſtoßen, die mit einer haßerfüllten Gegeneinſtellung gepaart iſt. Dieſe Typen merken zwar die innere Zuſammengehörigkeit der ſittlichen Werte und eine formale Seite derſelben, die dem ſtumpfblinden Typus verſchloſſen blieb – die dynamiſche Bedeutung des Wertes. Sie erfaſſen, daß im »Gutſein« eine eigene Macht liegt, die tiefer als alle andere Macht iſt. Aber ſie faſſen dieſe Macht ganz im Sinne der »bloßen« Macht auf, nur graduell von einer anderen unterſchieden und ſind für die qualitative innere Bedeutung des ſittlichen Wertes völlig blind. Am deutlichſten tritt dieſe ihre Haltung im Verhältnis zu Gott hervor. Dieſer Typus ſieht in Gott nur den übermächtigen Herrn, er bemerkt nur die Macht Gottes, die er aber nur als eine graduelle, von einer ihm zugänglichen Macht verſchiedene begreift, von der Allgüte Gottes verſteht er nichts. Er haßt Gott und lehnt ſich ohnmächtig gegen ihn auf, ohne daß ihm die prinzipielle Widerſinnigkeit ſeines Verhaltens je ganz klar wird. Dies iſt die hochmütige Grundhaltung in ihrer letzten Konſequenz, die jeden Wert, und vor allem jeden ſittlichen, nur ſo weit erfaßt, daß ſie ihn als Raub am eigenen »Sein«, an der eigenen Macht im tiefſten Sinn emp-

Digitized by Google

findet. Es ist die diabolische Haltung, die die Quelle des spezifisch sittlich Bösen ist, und auf der sich Ressentiment, Neid, Haß usw. aufbauen.[1])

c) Die Fundamente der totalen Blindheit.

Mit dem Letzten sind wir über die Charakteristik dieses Typus von Wertblindheit schon hinausgegangen und zu den diese Blindheitsart fundierenden Elementen gekommen. Die Hochmutsgrundhaltung schließt eine konstitutive sittliche Blindheit der Person eigener Art mit ein. Der Hochmütige versteht »gut« und »böse« nicht in ihrer immanenten ewigen Bedeutung, aber er erfaßt, im Gegensatz zu dem Stumpfen, eine gewisse formale Eigenart derselben. Er merkt, daß an der Stelle, wo für die Wertsichtigen ein sittlich »gut« steht, eine Qualität steht, mit der eine eigenartige Macht verbunden ist. Daher erfaßt er auch die Zusammengehörigkeit des Sittlichen. »Satan« – die reinste Verkörperung dieser Haltung – »kennt« in diesem Sinn alle sittlichen Werte, ohne sie in ihrer Schönheit material je zu verstehen und zu fühlen. Er erfaßt nur diese »verhaßten«, mit einer eigenartigen Macht und einer Demütigung seines Hochmutes verbundenen Inhalte mit absoluter Sicherheit.

Daß eben mit dieser Hochmutseinstellung diese Blindheit wesenhaft verknüpft ist, sehen wir wiederum am besten an den Fällen, in denen eine Bekehrung stattfindet. In dem Moment, in dem diese Hochmutshaltung aufgegeben wird, wird die Person wertsichtig. Mit dem »Schmelzen« des Hochmutskrampfes verschwindet der Haß gegen die sittlichen Werte und mit ihm die Unfähigkeit, sie zu verstehen. Wie die Bekehrung zustande kommt, davon sehen wir jetzt ab. Sei es ein Erlebnis der völligen Ohnmacht oder eine tiefe Beschämung – ich sehe natürlich absichtlich von der übernatürlichen Gnadenwirkung hier ganz ab –, die Selbstaufgabe, die Loslösung vom Hochmut in toto öffnet ihm die Augen, erschließt ihm die sittlichen Werte gewissermaßen von innen, die er vorher nur von außen sah. An Stelle der wertfeindlichen Haltung ist eine wertliebende, wertsuchende Haltung getreten. In dieser Einstellung wird die Person sittlich wertsichtig, wenigstens wird die vorige totale generelle Blindheit aufgehoben.

Was für eine Grundhaltung liegt aber der stumpfen und wertgleichgültigen Wertblindheit zu Grunde? Die begehrliche Ein-

1) Dies wird in Teil IV noch klarer werden.

Digitized by Google

stellung. Bei den Stumpfen finden wir eine eindeutige Richtung auf das Angenehme und die »Lust« vor. »Ob das schön ist, oder nicht, ist mir gleichgültig, aber angenehm ist es mir«, so ließe sich ihre Einstellung schildern. In ihrer begehrlichen Einstellung sehen sie nur die Welt, soweit sie als »Lustobjekt« für sie in Frage kommt. Das Wertsehen und Wertverstehen setzt eben eine bestimmte wertsuchende Grundeinstellung voraus, die mit dieser begehrlichen Einstellung unverträglich ist. Daher schließt diese Blindheit eine gleichgültige Stellungnahme *gegen* Werte ein. Sie verstehen die Werte nicht nur nicht von innen, sondern auch nicht von außen, sie bemerken auch die dynamische formale Bedeutung der Werte nicht und merken auch im einzelnen überhaupt nicht, wo Werte sind. Hingegen stehen sie zu gewissen materialen Werten – nicht sittlichen – noch *indirekt* in gewisser Beziehung, nämlich zu allen *Gütern*, deren *Besitz lustvoll* ist, mit den Werten also, die einen Gegenstand instandsetzen, Lustobjekt zu sein. Aber sie *verstehen* sie nicht *als Werte*, und gerade die dem Werte wesenhafte *Bedeutung in sich*[1]) ist ihnen völlig unzugänglich. Die »Werthaftigkeit« des Wertes bleibt ihnen auch da ganz verschlossen, wo sie ihn qualitativ voraussetzen und brauchen. Zu sittlichen Werten aber, und darauf kommt es für uns hier allein an, können sie darum auch nicht einmal indirekt je in Beziehung stehen, da die *sittlichen Güter wesensmäßig nie Lustobjekt* sein können, ihr Besitz nie Objekt der Begehrlichkeit sein kann. Auch hier zeigt uns der Bekehrungsfall, daß mit dem Heraustreten aus dieser begehrlichen Grundeinstellung die sittliche Blindheit aufhört. Denken wir an einen Wüstling, der durch eine große Gefahr oder ein großes Leid zu einer prinzipiellen Umkehr seiner Grundeinstellung gelangt. Er kommt zu einer Befreiung von dieser Einstellung, er reißt sich los, er entsagt dieser innersten Hingabe an das »Angenehme«. Damit geht ihm die Welt der sittlichen Werte erst auf, er versteht jetzt erst »gut« und »böse«. An Stelle seiner Wertgleichgültigkeit tritt eine liebende, wertsuchende Haltung. Wir müssen auch hier in der *begehrlichen* Grundhaltung das Fundament sittlicher Blindheit sehen.

Wenn wir uns die zwei Grundquellen sittlicher Blindheit hier vergegenwärtigt haben, so gingen wir von Fällen aus, in denen nur eine derselben in der Person herrscht. Bei den meisten realen

---

1) Vgl. dazu »Idee der sittlichen Handlung« a. a. O. Teil I, Kap. 2, S. 173 und folgendes.

Digitized by Google

Fällen totaler Blindheit finden wir jedoch ein Gemisch dieser beiden Einstellungen vor, bei dem bald das eine, bald das andere Element vorherrscht. Eine von Hochmut und Begehrlichkeit gesättigte Grundeinstellung liegt zumeist vor, die ein Gemisch von Wertfeindlichkeit und Wertgleichgültigkeit darstellt, wobei die Art der Blindheit auch ein Gemisch von Stumpfheit und »von außen« Sehen darstellt.

Bei der totalen Blindheit fundiert die Art der Grundhaltung die Blindheit derart, daß wir sagen, in dieser Grundhaltung der Welt und allem Seienden gegenüber ist die Person für »gut« und »böse« auch hinsichtlich ihres allgemeinsten, primitivsten Gehaltes blind, erst recht für alle konkreten sittlichen Werttypen. Während bei der partiellen Wertblindheit ein primitives Verständnis für »gut« und »böse« durch die relative Absage in der Grundhaltung an den Hochmut und die Begehrlichkeit möglich war, ist hier durch die völlige Herrschaft dieser »wertverdunkelnden Zentren« die Person völlig blind. Erst mit dem Verschwinden dieser völligen Herrschaft und einer, wenn auch noch sehr bedingten Hingabe an das Sittliche kann ein Verständnis für den sittlichen Grundwert anfangen und einer bestimmten Anzahl konkreter Werttypen.

d) Der »Stellungnahmecharakter« bei den Grundhaltungen.

Bei der Charakteristik dieser, die totale Blindheit fundierenden Haltung sprachen wir jedoch von einer wertgleichgültigen und wertfeindlichen Haltung, die also eine Stellungnahme zu sittlichen Werten schon einzuschließen scheint. Liegt hier nicht ein Widerspruch? Der Betreffende ist ja garnicht völlig wertblind, denn er nimmt ja zu den sittlichen Werten eine bestimmte Stellung ein. Wir können einen Blinden nicht der Gleichgültigkeit gegen Farben zeihen. Sie existieren für ihn nicht, und daher existieren auch keine Stellungnahmen zu denselben bei ihm. Bei einem völlig Wertblinden könnte also auch keinerlei Stellungnahme zu Werten vorfindbar sein. Oder ist die Blindheit hier sekundär eingetreten auf Grund einer Stellungnahme, die die ursprünglich wertsichtige Person zu den Werten eingenommen? Dann müßte die Blindheit eine Folge dieser Stellungnahmen sein, derart, daß sie selbst, wenn die Blindheit eingetreten, nicht mehr phänomenal aufweisbar wäre. Verhält es sich tatsächlich so?

Wir sehen hier ab von der Blindheit den einzelnen konkreten Werten gegenüber, wie Keuschheit, Verzeihen, Opfermut, und halten uns an die Blindheit für den sittlichen Grundwert »gut«. Bei dem

Digitized by Google

stumpf Blinden liegt, wie wir sahen, stets eine wertgleichgültige Haltung vor. Er versteht nicht nur »gut« und »böse« nicht, sondern eine wertgleichgültige Einstellung durchzieht sein ganzes Wesen. Wir stoßen bei dem Versuch, ihm diesen Wert zu erschließen, auf eben diese Haltung als unüberwindliches Hindernis. Ist das Vorhandensein einer solchen Einstellung mit dem Tatbestand der totalen Wertblindheit nicht unverträglich? Wie kann ich von einer Frage nach gut und böse sprechen, bei dem, der ein gut und böse zu verstehen nicht imstande ist?

Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn wir den Stellungnahmecharakter, der hier vorliegt, genauer betrachten.

Erstens ist der Gegenstand der Grundhaltung die Welt, das Seiende überhaupt; nur ein Bewußtsein von diesem setzt sie zunächst voraus. Gerichtet ist die begehrliche Grundhaltung primär auf das »Angenehme«. Die »Wertgleichgültigkeit« ist mit dieser begehrlichen Haltung wesenhaft verknüpft. Sie ist aber keine Antwort, die die Person bewußt vollzieht, sondern sie ist nur implicite in der begehrlichen Einstellung enthalten. Wertgleichgültigkeit heißt hier nicht eine bewußte Abwendung vom Wert, sondern eine in der Qualität der Grundhaltung objektiv liegende Relation zu den Werten. Ein Vergleich wird dies verdeutlichen. Die Ehrfurcht ist eine Einstellung der Welt und dem Sein gegenüber, die, objektiv implicite, eine Stellungnahme, ja, eine Antwort zu Gott und der Wertewelt darstellt, die aber subjektiv nicht als Antwort von der Person vollzogen wird.[1]) Jemand kann noch ohne Glauben an Gott schon in ehrfürchtiger Weise in die Welt blicken und damit erst die Vorbedingung, gleichsam den Boden für den Glauben schaffen. Er vollzieht diese Haltung, die, implicite objektiv, eine Wertantwort darstellt bzw. eine Antwort auf das Dasein eines höchsten vernünftigen Wesens, ohne die Werte zu sehen, noch von diesem zu wissen. Diese Wertantwortsbeziehung, obgleich sie nicht im Erlebnis zur Erfüllung kommt, läßt sich doch in dem qualitativen Verhältnis von der Stellungnahmequalität zu der Wertewelt aufzeigen. So ist auch mit der begehrlichen Grundhaltung wesensmäßig eine Einstellung verknüpft, die, ohne die sittlichen Grundwerte erfaßt zu haben, doch implicite eine objektive Stellungnahme zu ihnen enthält. Die Haltung ist hier die der Wertgleichgültigkeit, nicht als Stellungnahme einem bekannten Wert gegenüber, wie wir sie oft antreffen, sondern

1) Vgl. dazu die treffenden Ausführungen Max Schelers in dem Aufsatz »Zur Rehabilitierung der Tugend«, Abhandlungen und Aufsätze 1916, Verlag der »Weißen Bücher«.

Digitized by Google

als Einstellung auf eine noch nicht bekannte Wertewelt, die gewissermaßen nur als Richtung »geahnt« oder wie ganz »von der Seite« gesehen wird.

Damit kommen wir zweitens dazu, daß die totale Blindheit für »gut« und »böse« doch nicht mit einem so totalen Ausfall der ganzen Sphäre verglichen werden kann, wie die Welt der Farben für den Blinden. Wie für den ehrfürchtig Eingestellten noch nicht der Wert gegeben ist, für dessen Verständnis die Ehrfurcht erst den Boden schafft, aber gleichsam die Stelle, an der der Wert erscheint, irgendwie da ist, so auch hier. Eine allgemeinste Gegebenheit liegt vor, wir könnten sagen, der »Ort« für »gut« und »böse« wird noch erfaßt. Wir sahen an den verschiedensten Stellen dieser Untersuchung, wie der Vergleich mit einer rein anlagemäßigen, unverschuldeten Blindheit, der dazu dienen sollte, die Wertblindheit als echte Blindheit im Gegensatz zu einer bloßen Unaufmerksamkeit oder einem Nichtsehenwollen abzugrenzen, zugleich stets dazu führte, die Eigenart der Wertblindheit gegenüber der rein anlagemäßigen Blindheit herauszustellen. Dazu gehört vor allem, daß nie ein bloßes negatives, objektives Fehlen des Sehens vorliegt, sondern, wenigstens was die Wertewelt als Ganzes betrifft, eine Gegenstellung, die mit einem allgemeinsten Bewußtsein der Richtung, in der das Sittliche liegt, verbunden ist.

Drittens ist diese wertgleichgültige Stellung ja eine am Grund der Person befindliche Haltung, weit hinter dem Aktuellen, Bewußten. Die Blindheit besteht in dem völligen Ausfall der Fähigkeit sittliche Werte zu kennen, zu sehen und zu fühlen. Dieser Ausfall bezieht sich auf die aktuelle bewußte Sphäre, in der das Werterfassen sich abspielt, und auf das in diesem gegründete überaktuelle »Kennen« von Werten. Ein solches Bewußtsein kommt als Voraussetzung der Wertgleichgültigkeit nicht in Betracht. Es handelt sich um eine weit hinter der aktuellen Sphäre liegende Gegebenheit, auf die die überaktuelle Grundhaltung bezogen ist und nicht eine aktuell bewußte Stellungnahme. Wie Menschen, die in ihrem bewußten Leben an die Herrschaft des blinden Zufalls in der Welt glauben doch im Geheimen, in der letzten Grundhaltung zur Welt, von einem Vertrauen getragen sein können, dem quasi ein Bewußtsein von einer höheren Ordnung entspricht, das sie aber nie bewußt erfassen und verstehen, so auch hier.

Viertens ist es die Person, die in dieser Haltung blind ist, aber die Person geht nie restlos in dieser Haltung auf; diese Haltung ist nie in demselben Sinn konstitutiv, wie es für die geistige Person

Digitized by Google

konstitutiv ist, Akte vollziehen zu können, verschiedene Schichten aufzuweisen usw. An letzter Stelle steht der Person stets die Welt der sittlichen Werte im Ganzen – nicht der Grundwert selbst – irgendwie gegenüber. In der begehrlichen oder hochmütigen Grundeinstellung zur Welt und indirekt auch zu diesem Ort ist die Person aber blind für alles in dieser Sphäre Liegende, auch für den Grundwert. Analog wie in einer momentanen, aktuellen, begehrlichen Einstellung die Fähigkeit des aktuellen Wertfühlens (nicht des Wertsehens!) verloren ist, so ist, wenn diese Einstellung die letzte Grundhaltung der Person wird, die Person in ihr wertblind. Nur daß, wie die Grundhaltung einen konstitutiven Charakter trägt, der dem Machtbereich des aktuellen Willens (nicht dem der Person überhaupt) entzogen ist, das Unvermögen, Werte zu verstehen, einen konstitutiven Charakter trägt. So sehen wir, daß der scheinbare Widerspruch sich löst, wenn wir den besonderen Charakter der Stellungnahme berücksichtigen, der die wertgleichgültige und wertfeindliche Grundhaltung auszeichnet. Ein Verständnis oder ein Kennen des Grundwertes ist nicht vorausgesetzt. Ein eigenartiges Dasein der Sphäre, in der sich die sittlichen Werte befinden, ein »von der Seite« Sehen, des allgemeinsten Grundwertes ist allerdings vorausgesetzt. Das aber stand für uns nicht in Frage.

Wir haben die Frage, was diese Grundhaltung ihrerseits voraussetzt, für die begehrliche, wertgleichgültige Grundhaltung gestellt und die Antwort durchgeführt; natürlich liegen die Verhältnisse bei der hochmütigen Grundeinstellung in dieser Hinsicht analog, da es sich ja hier um eine prinzipielle Schwierigkeit handelte, die sich in beiden Formen wiederholt.

Die positive Antwort auf das Fundierungsverhältnis von sittlichem Sein und Werterkennen in dieser primärsten tiefsten Stufe werden wir erst am Schluß geben können. Vorher ist eine eingehendere Betrachtung der Struktur der Person nötig, die die für unser Problem so entscheidenden Begriffe von »allgemein«, »tief«, »dauernd« klärt. Vor allem eine Analyse der verschiedenen »Tiefendimensionen« in der Person und Eigenart dessen, was wir bisher als Grundhaltung bezeichneten, werden uns dort beschäftigen (Teil III). Aber auch eine eingehendere Analyse der qualitativen Wurzeln der Wertblindheit ist unerläßlich. Wir sahen, welche besondere Rolle Hochmut und Begehrlichkeit bei der Wertblindheit, insbesondere bei ihrem Fundament der Grundhaltung spielten. In wiefern dürfen wir sie gerade allein herausgreifen aus allem Negativen? Kommt ihnen im

Digitized by Google

Reich des sittlich Schlechten solch eine Sonderstellung zu? Darauf wird Teil IV antworten. Erst dann werden wir die nötigen Grundlagen für die Beantwortung unserer eigentlichen Frage in der Hand haben, wenn auch die in den strukturellen und qualitativ ethischen Untersuchungen behandelten Probleme in ihrer Bedeutung weit über unser Problem hinausgehen.

III. Teil.

DIE VERSCHIEDENEN ARTEN VON TIEFE IN DER PERSON UND DIE STELLUNG DER GRUNDHALTUNG.

1. Die verschiedenen Arten von personaler Tiefe und ihre Beziehungen zu einander.

a) Spezifische und qualitative Tiefe.

Wir sind verschiedentlich auf Tiefenunterschiede in der Person gestoßen, so einmal bei dem Gegensatz von aktueller Sphäre und dem Überaktuellen[1]), sowie wenn wir von der tieferen Absage an die Begehrlichkeit oder den Hochmut sprachen, endlich bei dem Gegensatz von Grundhaltung und Einzelhaltungen bzw. den einzelnen Tugenden.[2]) Natürlich war dabei nicht immer in demselben Sinn von Tiefe die Rede. Es fehlt zwar ein anderer Ausdruck, um auf die eigentümlichen Gradunterschiede jeweils hinzuweisen, aber der Gesichtspunkt nach dem wir von Tiefe, ohne Vergewaltigung des Sprachgebrauchs sprechen konnten, war jeweils ein ganz anderer. Wir müssen daher zur Klärung der Sachlage die verschiedenen Arten von personaler Tiefe von einander trennen sowie ihre gegenseitige Beziehung untersuchen.

Wir können zunächst von Tiefe in einem rein *qualitativen* Sinn sprechen. Liebe ist ihrem Wesen nach tiefer als ein triebhaftes Begehren, Begeisterung für ein hohes Kunstwerk etwas Tieferes als Genuß an einer guten Speise, die Sorge für das Leben eines Freundes tiefer als die Angst vor einer gesellschaftlichen Blamage usw. Diese Tiefe besitzt eine Haltung oder ein Akt auf Grund seiner Qualität und der Qualität des Objektes, dem er gilt, *in sich* ganz unabhängig von der Stelle, die er realiter in einer Person einnimmt. Entsprechend dem Wertrang und dem Gewicht, das ein Gegenstand

1) Vgl. Teil II, 1. d.
2) Siehe Teil II, 3. b und c.

Digitized by Google

im Kosmos ſeinem Weſen nach beſitzt, beſitzen auch die auf die Gegenſtände bezogenen Haltungen eine ihrem Weſen konſtitutiv anhaftende Tiefe. Unter Tiefe kann hier erſtens der qualitative Rang, ihre »Werthöhe« verſtanden werden, wir haben aber hier in erſter Linie nicht dieſe, ſondern das mit dieſer qualitativen Höhe weſenhaft verbundene Gewicht im Auge.

Es gibt eine objektive kosmiſche Tiefe, die ebenſogut Akten wie außerperſonalen Entitäten zukommen kann. Wir ſprechen von einem tiefen Kunſtwerk oder einem tiefen Gedanken, wobei der Gedankeninhalt, der erkannte und aufgeſtellte Satz, nicht der Erkennensakt oder Behauptungsakt gemeint iſt, von tiefen Problemen, wobei wir ohne an die Perſon zu denken ein rein in der Qualität des jeweiligen Inhalts fundiertes letztes Element meinen. Dieſe kosmiſche rein qualitative Tiefe können nun auch perſonale Elemente aufweiſen, ebenfalls rein auf Grund ihrer Qualität, ſo z. B. das Stellungnehmen, Erfaſſen, Sein und Verhalten der Perſon. Dieſe Tiefe, vielleicht der eigentlichſte und urſprünglichſte Sinn des Begriffs Tiefe, iſt mit der Werthöhe des jeweiligen Aktes oder Inhalts ſowie mit einer beſtimmten Anſatzſtelle in der Perſon weſenhaft verknüpft, ſtellt aber ein dieſer gegenüber völlig ſelbſtändiges Element dar, das ſich auf nichts anderes zurückführen läßt. Dieſe Tiefe haftet ebenſo wie die Werthöhe einem beſtimmten Akt-Typus ſpezifiſch an. Liebe iſt ſpezifiſch tiefer als ſinnliches Begehren, die Gottesliebe ſpezifiſch tiefer als die Gattenliebe.[1])

1) Dem ſcheint zu widerſprechen, daß es doch Idole gibt und bei gewiſſen Menſchen, z. B. die Liebe von Mann und Frau, die ſpezifiſch höchſte Stelle einnimmt. Denken wir etwa an die Stelle, an die in Wagners »Triſtan und Iſolde« die Liebe von Mann und Frau geſtellt iſt. Sie nimmt dort die letzte Stelle ein, dieſelbe, wie es ſcheint, an der für die religiöſe die Gottesliebe ſteht. Sie wird damit zum Idol, indem ſie als Letztes betrachtet wird, was ſie ihrem Weſen nach nicht ſein kann. Steht ſie dann hier wirklich an derſelben tiefen Stelle, an der normaler Weiſe die Gottesliebe ſteht? Und iſt damit der weſensmäßige Zuſammenhang von der qualitativen ſpezifiſchen Tiefe und der Tiefenanſatzſtelle durchbrochen, der beſagt, daß z. B. die Gottesliebe eine ihr allein eigene Stelle beſitzt, die unmöglich von einem anderen Liebestypus eingenommen werden kann; die daher in einer Perſon leer bleiben kann, aber nie von einem anderen Akttypus ausgefüllt werden kann? Nein, denn es iſt nicht wirklich dieſelbe Stelle, ſondern nur ſcheinhaft dieſelbe. Die Idole ſtehen an der ſcheinbaft gleichen Stelle wie die echten Werte. Sie treten mit der Prätention auf, an derſelben Stelle zu ſtehen, aber ohne dieſelbe tatſächlich zu erreichen. Es gibt zu jeder echten Tiefenſtelle ihr unechtes Gegenſtück, eine Stelle, die dem »Scheine« nach dieſelbe iſt. Es iſt der Aufenthaltsort der Idole.

Digitized by Google

Von dieſer qualitativen Tiefe, die einem Haltungstypus ſpezifiſch anhaftet, muß die ebenfalls qualitative Tiefe getrennt werden, die wir ein und demſelben Typus von Haltung einmal beilegen und einmal abſprechen können, wenn wir einmal von einer tiefen und einmal von einer oberflächlichen Gattenliebe ſprechen. Oder nehmen wir die Haltung, der die größte ſpezifiſche Tiefe zukommt, die Gottesliebe, ſo können wir eine tiefe Gottesliebe von einer weniger tiefen unterſcheiden. Dabei iſt an die Reinheit und Echtheit des Aktes gedacht; ſo z. B. iſt die Gottesliebe eines Heiligen nicht nur intenſiver als die eines noch halb weltlich geſinnten Menſchen, ſondern auch *tiefer* im Sinne der qualitativen Reinheit, analog wie wir von *tieferem* Verſtändnis Gottes bei ihm ſprechen. Es iſt hier nicht die ſpezifiſche und gewiſſermaßen für einen ganzen Typus konſtitutive Tiefe, ſondern die rein *qualitative*, die auf einem beſtimmten Typus von Haltung relativ iſt, d. h. innerhalb eines Akttypus nur anzuwenden iſt, auf ſeine qualitative materiale Gefülltheit und Reinheit. Wie wir einer formalen leeren Gegebenheit des Grundwertes »gut« bei primitiven Völkern oder bei den partiell Wertblinden die materiale gefüllte des Chriſten gegenüberſtellen können und die letztere als das tiefere Verſtändnis von »gut« bezeichnen können, ſo iſt auch hier der Unterſchied der tieferen Gottesliebe von der weniger tiefen zu verſtehen, als der Tiefe, die mit der größeren Gefülltheit und Reinheit zuſammenfällt. Auch hier iſt der »tiefere« Akt nicht nur der qualitativ reinere, echtere, ſondern zugleich der an einer tieferen Stelle anſetzende und beſitzt damit auch ein größeres Gewicht. Wer die qualitativ tiefere Gattenliebe beſitzt, bei dem ſetzt ſie auch tiefer in der Perſon an und beſitzt ein größeres Gewicht. Wir wollen der ſpezifiſchen Tiefe gegenüber im folgenden dieſe Tiefe einfach die qualitative nennen.

b) Das »Tiefgehen« und die Rolle, die etwas in der Perſon ſpielt.

Manchmal jedoch, wenn wir von einer tiefen Liebe reden, meinen wir auch, daß ſie der Perſon *tief geht*, daß ſie in der Tiefe davon berührt wird. Gewiſſe Erlebniſſe gehen nicht tief, erfaſſen den Kern der Perſon nicht. Andere hingegen gehen ſehr tief. Manche Menſchen ſind dadurch charakteriſiert, daß ihnen alles tief geht, andere dadurch, daß alles in der Peripherie bleibt.

Dem einen geht der Schmerz über den Bruch einer Freundſchaft »tief«, dem anderen hingegen nicht. Hier meinen wir offenbar nicht die in der Qualität und dem Weſen eines Inhalts fundierte

Digitized by Google

ſpezifiſche Tiefe, auch nicht die mit der Reinheit und Echtheit eines Aktes weſenhaft verknüpfte qualitative Tiefe, denn es handelt ſich nicht um die Tiefe, die einem derartigen Schmerz als ſolchem eigen iſt, die ihn z. B. tiefer ſein läßt als den Schmerz über eine mißglückte Spekulation, noch handelt es ſich um den tieferen Schmerz über das Erlöſchen einer Freundſchaft bei dem einen im Sinne des reineren und echteren Schmerzes, wie wenn wir von dem tieferen Schmerz bei dem einen reden, und meinen, daß derſelbe qualitativ mehr der ſpezifiſchen Tiefe des hier angemeſſenen Schmerzes nahekommt, alſo der eigentlichere Schmerz darüber iſt. Wir meinen unmittelbar nichts in der Qualität des Schmerzes gelegenes, ſondern die Stelle, die er in einer Perſon einnimmt. Bei dem einen dringt der Schmerz wirklich bis in die »Nieren«, es greift ihm ans »Herz«, geht ihm durch »Mark und Bein«. Den anderen berührt der Verluſt nur oberflächlich, er fühlt wohl Schmerz darüber, aber derſelbe bleibt relativ peripher. Er berührt die Perſon nicht im Zentrum ihres emotionalen Lebens, geht ihr nicht ans Leben. Dieſe Tiefe eines Erlebniſſes im Sinne der Stelle, bis zu der es in der Perſon vordringt — die Zentralität —, hängt nun mit der qualitativen und ſpezifiſchen Tiefe in beſtimmter Weiſe zuſammen.

Der ſpezifiſchen Tiefe eines Haltungstypus entſpricht eine jeweilige Tiefe in dieſem Sinn der »Berührungsſtelle«. Nicht als ob beide weſensmäßig zuſammengehörten, ſo daß jede Haltung *realiter* immer die ihrer ſpezifiſchen Tiefe gebührende Stelle in der Perſon einnähme, aber ſie *gebührt* ihr, ſie *ſollte* ſie einnehmen. Es kommt vielmehr auch vor, daß jemand von etwas tiefer ergriffen und berührt wird als dies der ſpezifiſchen Tiefe des Inhaltes nach der Fall ſein ſollte. Die Trauer über einen Verluſt kann jemandem tiefer gehen, als es dieſem Erlebnis an ſich gebührt. Jemand kann ſich etwas *zu ſehr* zu Herzen nehmen, ebenſo wie ſich jemand etwas *zu wenig* zu Herzen nehmen kann. In beiden Fällen wird die in der ſpezifiſchen Tiefe wurzelnde Forderung nicht erfüllt. Es gibt eine *geforderte Grenze* für das »Tiefgehen«, die in dem Weſen der ſpezifiſchen Tiefe einer Haltung bzw. ihres Objektes verankert iſt. Es handelt ſich hier alſo um einen weſensmäßigen Sollenszuſammenhang, nicht um einen Seinszuſammenhang.

Zwiſchen der qualitativen Tiefe einer Haltung und dem »Tiefgehen« beſteht nun folgender Weſenszuſammenhang: Je *tiefer* eine Haltung *qualitativ* iſt, um ſo *tiefer* geht ſie der Perſon. Qualitativ tiefe Haltungen können die Perſon nicht nur peripher berühren. Die qualitativ tiefſte Gattenliebe *muß*, wenn ſie in einer

Digitized by Google

Person verwirklicht ist, dieselbe auch zu tiefst berühren, und zwar bis an die Tiefenstelle, die der Gattenliebe spezifisch entspricht. Eine Steigerung des Tiefgehens über die spezifisch geforderte Grenze hinaus zieht natürlich keine Steigerung der qualitativen Tiefe, die ja nicht mehr möglich ist, nach sich. Dem Tiefergehen haftet in solchen Fällen vielmehr ein Moment der Disproportion an, ja es wird merkwürdigerweise durch diese Übersteigerung des »Tiefgehens« eine Abnahme der qualitativen Tiefe bedingt.

Neben diesem Moment des Tiefgehens steht die Rolle, die etwas im Leben der Person spielt, die man auch als Tiefe zu bezeichnen versucht sein könnte. Sie steht zu der letztgenannten Art von Tiefe in mannigfacher Beziehung, ohne daß sie deshalb mit ihr verwechselt werden dürfte.

In dem Leben eines Menschen spielt die Kunst die größte Rolle, bei einem anderen die Liebe zur Nation, bei einem dritten die Liebe zum Ehegatten, bei einem vierten die Wissenschaft usw. Der jeweilige Inhalt nimmt den größten Platz ein im Leben des betreffenden, um ihn »dreht« sich gleichsam alles, er ist das ausschlaggebende Moment im Leben der Person. Es ist nicht schwer zu sehen, daß hierin wieder ein ganz neues Moment vorliegt, daß von den drei bisher betrachteten Tiefe-Arten ganz zu trennen ist. Es ist wie das Tiefgehen formaler und nicht material qualitativer Natur, wie die beiden ersten Tiefe-Arten. Es bedeutet eine Stelle, die ein Gut oder ein Akt im Leben der Person einnimmt, und nicht etwas dem Akt oder dem Gut als solchem zukommendes. Aber während das Tiefgehen wesenhaft mit der qualitativen Tiefe verknüpft ist, ist die Rolle relativ unabhängig von der Tiefe des Aktes oder Gutes und während das Tiefgehen auf die Dimension zum Zentrum der Person hin relativ ist, ist die Rolle auf den Umfang bezogen, den ein Erlebnis in der Person besitzt. Allerdings müssen wir hier gleich wieder verschiedene Arten der Rolle eines Guts oder Aktes unterscheiden: Die konstitutive und die Erlebnisrolle, wobei für uns in erster Linie die konstitutive Rolle in Frage kommt.

Man könnte erstens dabei an die in einem weit höherem Maße konstitutive Funktion denken, die bestimmte Sachen für die Person haben, und die wir als Lebensgewicht bezeichnen könnten. Wir sagen in diesem Sinn: Jemand lebt ganz in der Kunst, die Kunst ist sein Lebenselement, bei einem anderen ist es das »Leben«. Oder wir können von einer Frau sagen: Sie ist in erster Linie Gattin, eine andere in erster Linie Mutter. Hier handelt es sich um die konstitutive »Anlage« und Grundhaltung der Person, die

Digitized by Google

in einem Verhältnis zu einem ganzen Gebiet besteht und nichts mit der Herrschaft einer konkreten Sache zu tun hat. Dieses Lebensgewicht ist auch viel konstanter, und es kann nicht bald eines, bald ein anderes diese Funktion einnehmen. Eine Frau, die konstitutiv primär Gattin ist, kann nicht plötzlich primär Mutter sein. Es gibt wohl auch hier radikale Umwandlungen, aber nur unter bestimmten Bedingungen und nur im Falle der allertiefsten Umkehr, wie bei der Bekehrung, nicht als normale Veränderung.[1]) Bei unserem Begriff der größeren und kleineren Rolle handelt es sich aber vielmehr um die Stelle, die die Person einem konkreten Etwas einräumt, oder die es selbst der Person abringt, so daß es im Höchstfall den Schwerpunkt im Leben der Person ausmacht.

Eben so wenig darf diese Rolle im Leben der Person mit der bloßen Erlebnisrolle verwechselt werden. Gewisse Inhalte spielen eine große Rolle im Leben der Person, sie präokkupieren und absorbieren einen. Gerade den ihrer Qualität spezifisch oberflächlichsten Inhalten ist es eigen, sich im Erleben der Person gleichsam »vorlaut« zu verhalten und präpotenz alles andere Erleben zu übertönen und zu verdrängen. Alles Körperliche und Sinnliche besitzt diese Tendenz, alles Sensationelle, Interessante, Aufregende – je vergänglicher und aktueller, je größer die Tendenz zu dieser Absorption des Erlebens. Die Gefühle von geringer Tiefe, die wir als Strohfeuer bezeichnen, sind dafür typisch. Man sieht ohne weiteres, daß es sich hier nicht um diese Erlebnisrolle handelt, sondern um die Rolle im Leben selbst. Die Gegenüberstellung von Leben und Erleben läßt den Unterschied klar hervortreten.

Natürlich bestehen zwischen beiden Arten von Rollen bestimmte Beziehungen. Normalerweise füllt das im Leben Dominierende auch das Erleben. Es trägt vor allem eine Tendenz dazu. Aber das Erleben ist auch von außen ständig beeinflußt, und so steht dieser Tendenz die andere der von außen kommenden Inhalte gegenüber, das Erleben zu erfüllen, bzw. die Tendenz der Person, in ihrem Erleben sich an das peripher Aktuelle, im eigentlichen Sinn des Wortes Äußerliche, zu verlieren. Aber die Rolle, die etwas im Leben spielt, wird durch vorübergehende Präokkupation des Erlebens nicht alteriert. Sie besteht deshalb fort, wenn auch ihre Tendenz,

1) Auch hier bestehen zwischen der spezifischen Tiefe eines Aktes und seiner qualitativen Eigenart einerseits und der Rolle, die er im Sinne des Lebensgewichtes einnimmt, andererseits wesensmäßige Sollensbeziehungen. Gewisse Sachen sollen ein größeres Lebensgewicht haben als andere, und dem spezifisch Tiefsten gebührt es, das höchste Lebensgewicht zu besitzen.

Digitized by Google

das Erleben ganz auszufüllen, zeitweilig nicht zur Erfüllung gelangen kann, woraus eine eigene Disharmonie resultiert.

Auch hier bei der konstitutiven Rolle bestehen wie zwischen »Tiefgehen« und spezifischer Tiefe eines Haltungstypus wesensmäßige Sollenszusammenhänge mit dieser. Das spezifisch Tiefere soll auch die größere Rolle spielen, das spezifische Tiefste bzw. das spezifisch absolut Tiefe die absolute Vorherrschaft in der Person, im Sinne der Rolle, besitzen. Dies gilt jedoch mit einer gewissen Einschränkung im Gegensatz zu der Beziehung beim »Tiefgehen«. Nicht alles spezifisch Tiefe besitzt in derselben Weise einen Anspruch auf eine Rolle im Leben der Person. Erstens gilt dies alles nur bei den positiven Haltungen, die spezifisch tiefen bösen Haltungen sollen natürlich keinerlei Rolle spielen. Zweitens gibt es außer dem Unterschied der spezifischen Werttiefe noch qualitative Wertunterschiede, wie den von sittlichen und ästhetischen Werten, die auf den Anspruch auf eine bestimmte Rolle modifizierend einwirken. Daher kann man die geforderte Größe der Rolle nicht allein von der spezifischen Tiefe abhängig machen. Aber ceteris paribus kann man sagen, je spezifisch tiefer etwas ist, eine umso größere Rolle soll es spielen. Die Gottesliebe z. B. soll eine größere Rolle im Leben spielen als die Gattenliebe oder die Liebe zur Kunst.

Auch zwischen der qualitativen Tiefe und der Rolle besteht ein bestimmter Zusammenhang. Je tiefer eine Haltung qualitativ ist, vorausgesetzt, daß es sich um Haltungen mit seinsmäßiger Tendenz zum »Rolle spielen« handelt, je größer ist die Rolle, die sie spielt. Dies ist aber ein notwendiger Seinszusammenhang, kein Sollenszusammenhang. Eine qualitativ tiefe Liebe kann nicht bei jemand verwirklicht sein, ohne dabei eine große Rolle zu spielen. Aber die Beziehung ist nicht umkehrbar, nicht alles, was eine große Rolle spielt, muß qualitativ tief sein. Auch qualitativ Oberflächliches kann eine große Rolle spielen, man denke nur an oberflächliche Menschen. Vor allem zieht, wie wir sahen, eine Steigerung der Rolle nicht notwendig eine solche der Qualität nach sich, z. B. wenn etwas eine Rolle spielt, die weit über das hinausgeht, was ihm seiner spezifischen Tiefe nach zukommt.

Zwischen dem Tiefgehen und der Rolle bestehen, wie wir nach dem Gesagten schon sehen, auch enge Beziehungen. Dies geht ja schon aus den gemeinsamen analogen Beziehungen zur spezifischen Tiefe und qualitativen Tiefe hervor. Dem größeren Tiefgehen entspricht, sofern es sich um Haltungen handelt, die einen sollensmäßigen Anspruch oder eine seinsmäßige Tendenz auf Rollespielen haben, eine größere Rolle. Die Liebe, die einem tief geht, spielt immer

Digitized by Google

eine größere Rolle, als die, die nicht tief geht. Aber hier ist dies auch umkehrbar. Was eine große Rolle spielt, geht auch stets tief. Das Rollespielen ist eben im Tiefgehen stets fundiert, und darum mit ihm notwendig verbunden, bei allem wenigstens, was seinem Sinn nach Rolle spielen kann.

Eine Einschränkung erfährt dies dadurch, daß, wie wir später sehen werden, die Person gewisse Erlebnishaltungen aktuell haben kann, ohne daß dieselben real in ihr Wurzeln haben. Diese Haltungen oder Erlebnisse irgend welcher Art können ihr tief gehen, aber nur soweit es sich um diese momentane Verfassung handelt, die keinen dauernden Boden in der Person besitzt. Es ist dies eine Eigentümlichkeit der Person in ihrem aktuellen Leben, auf die wir später genauer eingehen werden. In diesem abgewandelten Sinn kann etwas tief gehen, ohne deshalb Rolle spielen zu müssen, die notwendig Dauer in sich schließt. Die Rolle ist je nach dem Typus der Akte, die in Frage kommen, ganz verschieden, während bei dem Tiefgehen dieser Unterschied sich nicht so geltend macht.

Gewisse Haltungen sind nach der Natur des Objektes, auf das sie sich beziehen, nicht imstande, in der Person in demselben Sinne Rolle zu spielen wie andere. Dahin gehört alles, dessen Objekt ohne Dauer ist, wie ein einmaliges Ereignis. So z. B. wenn jemand einmal eine große Enttäuschung erlebt hat, die sich auf ein einmaliges Ereignis stützt, oder wenn jemand einmal eine große Demütigung erlitten hat, so können diese Ereignisse zwar einen unauslöschlichen Eindruck gemacht haben, ja von entscheidender Bedeutung für das Leben des Betreffenden gewesen sein. Aber die ihnen geltende Haltung, das Sichschämen oder das Enttäuschtsein ist selbst seinem Wesen nach nicht in derselben Weise dauernd und stets lebendig, wie die Liebe zu einem Menschen etwa dauert und alles immer wieder neu belebt und bestimmt. Diese auf einmalige Ereignisse aufgebauten Erlebnisse können zwar von entscheidender Bedeutung und Einwirkung im Leben der Person sein. Diese Bedeutung besitzt aber dann einen ganz anderen Charakter, den eines auslösenden Anlasses, als die ihrem Wesen nach dauernden Haltungen, nämlich den eines auslösenden Anlasses. Wir können diese einschneidende Bedeutung, die auch ein künstlerischer Eindruck oder ein großer Schrecken haben kann, auch als Rolle bezeichnen. Aber während wir in beiden Fällen ohne wesentliche Modifikation von Tiefgehen sprechen können, ist die von diesem Tiefgehen bedingte Rolle, je nach der Art des Typus, von Haltung oder Akten, um die es sich handelt, eine wesentlich andere. Innerhalb der dauernden Hal-

Digitized by Google

tungen steht die, die die Hauptrolle spielt, selbst gleichsam im Mittelpunkt des Lebens und wirkt auf alles und färbt alles, während in anderen Fällen das Rollespielende nur an einer zeitlich lokalisierten Stelle des Lebens steht und nicht selbst mit der Person dauernd fortlebt, sondern nur in seinen Wirkungen. Es wird Anlaß für das im ersteren Sinne Rollespielende.

So gilt der Wesenszusammenhang von Tiefgehen und Rollespielen in dieser strengen Weise nur zwischen der Rolle im ersteren Sinn und dem Tiefgehen, bzw. er ist auf die Haltungen beschränkt, die ihrem Sinn und Wesen nach überhaupt in diesm Sinne Rolle spielen können.

Etwas kann also eine kleinere oder größere Rolle in dem Leben eines Menschen spielen, und etwas spielt stets die größte Rolle, bildet den Punkt, um den sich alles dreht. Es muß zwar nicht immer diese zentralste Stelle ausgefüllt sein, sie kann zeitweilig leer stehen, man denke an die unausgefüllten Existenzen. Aber einmal wird sich ein Inhalt finden, der an diese Stelle rechtmäßig oder unrechtmäßig tritt, denn die Person hat eine Tendenz, diese Stelle auszufüllen. Wie wir schon sahen, darf aber nur der spezifisch tiefste Inhalt diese Stelle einnehmen nach dem wesensmäßigen Sollenszusammenhang von spezifischer Tiefe und Rolle, den wir eben kennen lernten. Tritt ein anderer an diese Stelle, so nimmt er diese Stelle usurpatorisch ein. Denken wir an den in der französischen Belletristik oft geschilderten Typus einer Leidenschaftsliebe, die einen Menschen völlig beherrscht. Sie wird zum Mittelpunkt seines Daseins.[1]) Der hier im Mittelpunkt stehende Inhalt beherrscht dann die Person, er hält sie gefangen, macht sie zum Sklaven. Steht hingegen das spezifisch Tiefste im Mittelpunkt der Person, ist etwa ein Heiliger nur mit Gott beschäftigt, nur von Gott erfüllt, »beherrscht«, wie wir hier uneigentlich sagen, die Liebe zu Gott sein ganzes Leben, so ist die Person im Gegenteil befreit, es fehlt völlig das Gewalttätige, das uns im unrechtmäßigen Falle von Sklaverei reden läßt. Die Zentralrolle weist demnach einen völlig anderen Charakter auf, je nachdem sie von Rechts wegen oder usurpatorisch eingenommen wird.[2]) In der Tendenz nach Ausfüllung dieser zen-

1) Vgl. etwa den »Chevalier« in Prevosts »Manon Lescaut«.

2) Dieser versklavende Charakter ist nicht etwa auf das Konto der Leidenschaft in unserem Beispiel zu setzen. Die Leidenschaft trägt diesen gewalttätigen Charakter noch außerdem, aber nicht auf diesen kommt es hier an, wenn er auch in unserem Beispiel die Versklavung doppelt stark in die Erscheinung treten läßt. Auch gewisse geistige Güter können in der Person,

Digitized by Google

tralen Stelle, nach dem Besitz eines Inhaltes, der die absolute Rolle spielt, analog der formalen Tendenz nach einem höchsten Gut auf der Gegenstandsseite, liegt es auch begründet, daß der Mensch, der nicht von Gott erfüllt ist, alsbald von einem Götzen beherrscht wird.

c) Die der Grundhaltung eigene Tiefe.

Von der Tiefe als Größe der Rolle sowie als »Tiefgehen« müssen wir ferner die Tiefe ganz trennen, die wir im Auge haben, wenn wir die Grundhaltung als die »tiefste« bezeichnen und die konkreten Einzelhaltungen oder gar die einzelnen Handlungen als das Peripherste. Die Grundhaltung liegt allem Übrigen, was die Person vollzieht, *zugrunde*. Sie hat eine ganz eigene konstitutive Bedeutung, die nur ihr zukommen kann – nicht etwa jedem Erlebnis, das eine konstitutive Rolle in der Person spielt. Dieselbe gilt es hier zu verstehen. Zunächst drängt sich uns aber eine mehr logische Beziehung der Grundhaltung zu allen Einzelhaltungen auf, die mit der konstitutiven eng verknüpft ist.

Die sittliche Grundhaltung ist die *allgemeinste* sittliche relevante Haltung. Wie auf der gegenständlichen Seite »gut« als der Grundwert bezeichnet werden kann gegenüber den konkreten sittlichen Werten: gerecht, gütig, wahrhaftig, keusch, demütig, und das Erfassen des Grundwertes als »allgemeinstes Grundwerterfassen« gegenüber dem Erfassen der einzelnen Werte angesehen werden muß, so ist auch die Haltung, in der die Person zum Grundwert

an die erste Stelle gelangt, die Person sklavisch gefangen halten, wenn es auch hier mehr den Charakter hat, daß die Person sich an sie verloren hat. So kann die Person, etwa Don Quixote, von den Ritterromanen beherrscht werden oder jemand von einer bestimmten Idee und der Hingabe an dieselbe, etwa an die Demokratie oder an gewisse theosophische Ideen. Alles dreht sich hier um diesen Punkt, an ihm hängt gleichsam die Person sklavisch fest, obgleich man hier nicht von Leidenschaft sprechen kann im obigen Sinne. Besonders kraß wird der Gegensatz rechtmäßiger und unrechtmäßiger Mittelpunktsrollen, wenn man an das Bild denkt, das Heilige bei unfrommen oder areligiösen Zeitgenossen manchmal erwecken, und dieses dann damit vergleicht, wie es tatsächlich ist. Sie scheinen den anderen wie von einer fixen Idee besessen, wie anormal, und sie bedauern sie, daß sie sich so gefangen nehmen lassen. Sie sehen die Heiligen eben, als ob sie von einem Inhalt unter anderen beherrscht würden, und erkennen nicht, daß es sich hier um das spezifisch Tiefste – ja inkomparabel, weil absolut Tiefste – handelt, das diese zentraldominierende Rolle nicht nur spielen *darf*, sondern sogar *soll*. Sobald dies außer acht gelassen wird, muß es auch so wirken, als ob es sich um eine usurpatorische Herrschaft handle, und dieses Bild muß eben die versklavenden Züge dieser Herrschaft tragen.

Digitized by Google

Stellung nimmt, die gleichsam ihr Verhältnis zu Gott bzw. zur Welt des Sittlichen überhaupt darstellt, die allgemeinste Haltung. Wir sehen, wie wir schon bei der Gegenüberstellung einer ganzen Begehrlichkeitsrichtung und einer bloß konkreten Begier an früherer Stelle sahen,[1]) wie man von allgemeineren und spezielleren Haltungen und Regungen sprechen kann. Die Gefräßigkeit bzw. die Leckerheit ist »allgemeiner«, als die spezielle Begier nach einem bestimmten Speisetypus, etwa die Begier nach Süßigkeiten, die Begier nach Süßigkeiten wieder allgemeiner, als die konkrete spezielle Begier nach einem bestimmten Kuchen, diesem Individuum, das vor mir steht. Allgemeiner als die Leckerheit ist die Richtung auf das Sinnliche, im Sinne der Gaumenlust, überhaupt allgemeiner als dieses aber die begehrliche Richtung der Person, die Grundrichtung auf das Angenehme überhaupt. So gelangen wir zu einer mögl. lichen Grundhaltung der Person, indem wir von einer konkreten Begier ausgehend, zu dem jeweilig allgemeineren Fundament derselben fortschreiten. So ist die sittliche Grundhaltung die letzte Stellung einer Person zu Gott und der Welt bzw. zu der Welt des Sittlichen als solcher, im Gegensatz zu den jeweils spezielleren Haltungen zu einzelnen Werttypen, bis zu dem Verhalten zu einem individuellen Wertträger, etwa der liebevollen Haltung an einem bestimmten Menschen.

Es handelt sich hier zunächst um ein logisches Verhältnis zwischen Grundhaltung und Einzelhaltung. Aber es ist nicht einfach formal logisch zu verstehen, als ob man beliebig weiter dabei gehen könnte bis zum Gegenstand überhaupt. Diese »allgemeineren« Haltungen bis zur allgemeinsten der Grundhaltung sind reale, in der Person aufweisbare, selbständige Elemente, die zugleich in einem konstitutiven ontischen Verhältnis zu einander stehen. Wenn wir sagen würden, allgemeiner als die sittliche Grundhaltung sei die Grundhaltung überhaupt und allgemeiner als diese die Haltung, so hätten wir einen rein formalen Fortschritt zum logisch Allgemeineren, der ontologisch und insbesondere für die ethisch relevante Seite der Person ohne Bedeutung ist. Es handelt sich hierbei eben nicht um eine unter einem willkürlichen Gesichtspunkt vorgenommene Gegenüberstellung des jeweiligen übergeordneten Begriffes, sondern um reale selbständige Elemente in der Person, die außer ihrem ontischen Zusammenhang, den wir gleich kennen lernen werden, diese logische Beziehung aufweisen, die in der real ontischen Beziehung eine materiale, begrenzende Grundlage hat.

1) Vgl. Teil II, 3.

Digitized by Google

Zwischen der Richtung auf die Gaumenlust und dem Hang zu einer bestimmten Speise, besteht ein bestimmter Fundierungszusammenhang. – Je nach der Art der begehrlichen Richtung auf die Gaumenlust ist auch der konkrete Hang zu einer Speise – etwa zu Orangen – modifiziert. Kehrt sich die Person von dieser begehrlichen Richtung in toto ab, so ist damit auch dieser Hang erloschen, und zwar je nach der Art dieser Absage ist auch die Art des Erlöschens.[1]) Die allgemeinere Haltung ist die konstitutive Grundlage der konkreteren Haltung. Nicht als ob sie die konkrete Haltung direkt determiniere, so daß mit der einen notwendig die andere gegeben wäre, sie bildet vielmehr die konstitutive Voraussetzung für das Dasein der konkreteren und modifiziert sie in qualitativer Hinsicht. Von der Art der allgemeineren Haltung hängt erstens ab, welche konkreten Haltungen möglich sind, und zweitens, welche Färbung und Art sie haben, wenn sie auftreten. Nicht aber bedingt sie notwendig ihr Auftreten. So ist die sittliche Grundhaltung von konstitutiver Bedeutung für das gesamte sittliche Sein und Leben der Person, wie wir früher sahen. Von ihrer qualitativen Eigenart hängt es ab, welche sittlichen Akte die Person vollziehen kann, und in welcher Modifikation sie sie vollzieht. Aber mit der Grundhaltung sind noch nicht ohne weiteres alle die Einzelhaltungen notwendig gegeben. Wir werden die Eigenart dieser konstitutiven Bedeutung der Grundhaltung und ihre Grenzen noch näher behandeln, wenn wir auf die Stellung der Grundhaltung und der Person als solche zu sprechen kommen. Zunächst müssen wir die »Tiefe«, die ihr eigen ist, noch von einer anderen Art von Tiefe trennen.

Daß Tiefe etwas anderes bedeutet, wenn wir die Grundhaltung als die tiefste Haltung bezeichnen, die jeweils grundlegende allgemeinere Haltung tiefer als die konkretere fundierte, als bei den vorher charakterisierten Typen von »Tiefe«, ist leicht einzusehen. Die Grundhaltung kann qualitativ ebenso oberflächlich sein wie ein ganz konkreter spezieller Akt. Sie ist qualitativ nicht tiefer wie irgendein von ihr konstitutiv bedingter, eben, wenn wir es mit oberflächlichen Menschen zu tun haben. Sie ist auch nicht spezifisch tiefer. Eine konkrete demütige Unterordnung unter Gott oder ein liebender Gehorsamsakt oder eine Danksagung sind ebenso spezifisch tief wie die Grundrichtung zu Gott. Die spezifische Tiefe ist ab-

1) Wie wir gleich in Kap. 2,2 Teil III sehen werden, ist diese konstitutive Wirkung auf die wirkliche tatsächliche Abkehr beschränkt. Die bloßen »Intentionen« haben eine solche unmittelbar konstitutive Funktion nicht.

Digitized by Google

hängig von der prinzipiellen Höhe und dem ethiſchen »Gewicht« des Gegenſtandes, dem die Haltung gilt. Die Tiefe, auf die es hier ankommt, hingegen iſt von der Allgemeinheit des Gegenſtandes und ſeinem konſtitutiven Gewicht, dem die Haltung gilt, abhängig und in der »Allgemeinheit« der Haltung und ihrer konſtitutiven Bedeutung gegründet.

Aber auch von der Tiefe eines Erlebniſſes im Sinne der Rolle, die dasſelbe in einer Perſon ſpielt, iſt dieſe verſchieden. Sahen wir doch, wie gerade ganz konkrete Stellungnahmen – die Liebe zu einem beſtimmten Menſchen – die dominierende, das Leben beſtimmende Rolle ſpielen kann, die doch im Sinne des Unterſchiedes von Grundhaltung und Einzelhaltung zu den peripheren gehört. Dasſelbe gilt von dem Unterſchied zum »Tiefgehen«.

Schwerer iſt der Unterſchied der Grundhaltung eigenen Tiefe von der Tiefe im Sinne der Überaktualität zu ſehen.

Wir ſtellten an früherer Stelle[1]) den Erlebniſſen, die nur von Gnaden ihren »aktuellen Erlebtſeins« ihr Daſein friſten, dasjenige gegenüber, was in der Perſon, auch unabhängig von dieſem Erlebtwerden, ein Daſein hat. So exiſtiert ein in mir aufſteigender Zorn nur, inſofern er jetzt erlebt wird, die Liebe, die ich zu jemandem empfinde, hingegen exiſtiert auch unabhängig von dem »aktuellen Erlebtwerden«, ſie friſtet ihr Daſein nicht von Gnaden des aktuellen Erlebtſeins. Sie iſt in ihrem Sein erlebnistranſzendent, während der Zorn erlebnisimmanent iſt, wie wir hier ſagen können. Deshalb iſt ſie doch ebenſo wenig eine Grundhaltung, ja auch nicht eigentlich allgemeiner als der Zorn. Wenn wir alſo etwa von Tiefe in dem Sinne ſprachen, daß wir das in ſeinem Sein nicht von der Aktualität Abhängige als tiefer bezeichneten als das auf das aktuelle Erlebtwerden Relative, ſo iſt hier von Tiefe wiederum in einem ganz anderen Sinn die Rede als bei der Grundhaltung. Zwar muß die Grundhaltung immer zu dem überaktuellen Erlebnistranſzendenten gehören, aber deshalb iſt ihre Eigenart durch dieſen Gegenſatz noch in keiner Weiſe berührt, und die Tiefe, die ſie mit allem Erlebnistranſzendenten gemeinſam hat, iſt nicht die Tiefe, die ſie allen Einzelhaltungen gegenüber charakteriſiert. Er bezieht ſich vielmehr auf völlig andere Punkte bei der Grundhaltung, auf ihre konſtitutiv fundierende Funktion und ihre »Allgemeinheit«. Noch klarer wird dies, wenn wir auf dieſe neue »Tiefendimenſion« näher eingegangen ſind, die in der Struktur der Perſon eine entſcheidende Rolle ſpielt.

1) Siehe Teil II, l. d.

Digitized by Google

d) Die Tiefe als Erlebnistranſzendenz und »Dauer«.

Wir hatten bei dem Gegenſatz des nur aktuell exiſtierenden und des Überaktuellen noch verſchiedene Momente nicht geſchieden.

Da iſt erſtens der Gegenſatz deſſen, was momentan aktuell im bewußten Mittelpunkt meines Erlebens ſteht, und deſſen, was gleichſam im »Hintergrund« oder »auf der Seite« in meinem Erleben ſteht. Wie ich, wenn ich auf einen Tiſch ſehe, primär auf dieſen Tiſch gerichtet bin – er im Mittelpunkt meines Wahrnehmens ſteht, während ich vieles andere mit wahrnehme –, ſo auch hier. Jetzt bin ich zornig, im nächſten Moment bin ich durch einen Schrecken abgelenkt, ich bin jetzt erſchrocken und ſo fort. Es gibt ſtets ein Etwas, an das das »Jetzt« gebunden iſt. Nur ein Inhalt kann hier ſtehen, und es liegt in der gebrechlichen Natur des Menſchen, daß er nicht lange bei dem Einen verharren kann. Unaufhaltſam drängt der Strom des Lebens neue Inhalte an dieſe Stelle, und die Perſon muß ſtets zu einem neuen »Jetzt« forteilen. Deshalb iſt der Zorn noch nicht vorüber, er kann noch im Hintergrunde lauern und alles das färben, was während ſeiner Dauer in dieſen Mittelpunkt meines Erlebens tritt.

Von dieſem Gegenſatz, in dem ſich das den Mittelpunkt des aktuellen Erlebens Füllende und das ſonſt im Erleben Vorhandene gegenüber ſtehen — wir wollen den Ausdruck aktuell und inaktuell dafür wählen —, muß der von Erlebnisimmanenz und Erlebnistranszendenz[1]) getrennt werden. Er bezieht ſich auf die Seinsart gewiſſer Inhalte, auf die ihnen weſenhaft zukommende Exiſtenzform. Viele Stellungnahmen, wie Zorn, Empörung, Ärger ſind ihrem Weſen nach erlebnisimmanent, d. h. ſie ſind, ſofern ſie erlebt werden, und exiſtieren nur, ſolange ſie erlebt werden. Deshalb ſind ſie nicht auf das Aktuellſein in ihrer Exiſtenz beſchränkt. Ein Ärger, der erſt aktuell lebendig war, kann nachher noch in mir zurückbleiben, obgleich ich aktuell bereits in etwas anderem lebe. Er kann noch nachklingend das Übrige färben, bis er wirklich verſchwindet. Er wird ja bis dahin immer noch »erlebt«, wenngleich er nicht mehr im aktuellen Mittelpunkt ſteht.

Wenn ich mich hingegen über eine Äußerung eines Freundes ärgere und nach einigen Tagen, wenn mir die Äußerung, die ich inzwiſchen

1) Hier iſt natürlich mit »Erlebnistranszendenz« etwas völlig anderes gemeint als A. Pfänder in ſeinen Ausführungen »Zur Pſychologie der Geſinnungen« im Auge hat, wenn er von Transzendenz der Geſinnungen ſpricht. A. Pfänder: »Zur Pſychologie der Geſinnungen«, Jahrbuch für Philoſophie und phänomenologiſche Forſchung, Band III, Halle 1916.

Digitized by Google

ganz vergessen hatte, wieder einfällt, wiederum in Ärger gerate, so muß ich von zwei realen »Ärgern« sprechen, dem Ärger vor zwei Tagen und dem Ärger jetzt, nicht von ein und demselben realen Ärger. Die Stellungnahme bildet eine reale Einheit, solange sie in kontinuierlichem Zusammenhang erlebt wird, darüber hinaus existiert sie nicht. Tritt die qualitativ gleichartige und in ihrem Objekt identische Stellungnahme als neues Erlebnis auf, so ist sie eine neue Realität, die als reales Etwas von dem früheren völlig verschieden ist. Lieben wir hingegen einen Menschen, so können wir von einer realen Liebe zu dem Betreffenden sprechen, die ebenso existiert, auch wenn wir sie nicht mehr erleben, und die bei jedem Erleben als die eine identische auftritt und auch als reale Stellungnahme nicht in verschiedene Einzelerlebnisse zerteilt werden kann.

Die Sachlage wird bei diesen erlebnisimmanenten Stellungnahmen dadurch etwas verdunkelt, daß sie einen Sinn haben und sich mit ihnen etwas Objektives konstituiert, was natürlich beides nicht erlebnisimmanent existiert. Während die Erlebnisimmanenz eines körperlichen Schmerzes oder einer sinnlosen Alteration ohne weiteres einleuchtet, enthält jeder Ärger oder andere analoge Stellungnahmen einen Sinn, der das reale Erlebnis überdauert. Er sagt gleichsam etwas Feindliches und konstituiert eine feindliche Beziehung, die nicht verschwindet, wenn auch das Erlebnis bzw. der reale Ärger vorüber sind. Dieser objektive Niederschlag, der in dem Sinn der Stellungnahme fundiert ist und natürlich nichts mit der realen »Wirkung« in dem, dem der Ärger gilt, zu tun hat, hört erst auf bzw. verschwindet erst, wenn das feindliche »Contra«, das in dem Ärger lag, in irgendeiner Form zurückgenommen wird.[1]) Man sieht dies ja daran, daß man mit dem bloßen Vorbeisein des Zornes, der einem galt, nicht zufrieden ist. Es ist erst wieder alles gut, wenn der andere das in ihm enthaltene »Feindliche« irgendwie zurückgenommen hat, indem er um Verzeihung bittet oder sein Bedauern darüber ausdrückt bzw. es bereut usw.

Mit diesem Sinn bzw. dem, was sich objektiv mit dem Akt konstituiert, haben wir es hier aber nicht zu tun. Während es als eine außer-personale Realität natürlich erlebnistranszendent ist, ist das Geschehnis in der Person, die reale Stellungnahme, Ärger usw. erlebnisimmanent in seinem Sein. Die Liebe zu einem Menschen

1) Auf die sehr wichtige Frage, wann und wie das, was sich durch eine solche Stellungnahme konstituiert hat bzw. was mit ihr gesagt wurde, und nun eben dasteht, wieder aufgehoben werden kann, sei hier ausdrücklich hingewiesen.

Digitized by Google

hingegen iſt als perſonales Geſchehnis nicht nur in ihrem Sinn, in dem, was ſie alſo gleichſam ſagt, erlebnistranszendent.

Mit dem Unterſchied von Erlebnisimmanenz und Erlebnistranszendenz hängt drittens auch der von Dauer und vorübergehend eng zuſammen. Ein Ärger etwa kann länger oder kürzer dauern, immer hat er ſeinem Weſen nach ein befriſtetes Daſein von durchaus kommenſurabler Dauer. Das hängt eben mit der Art ſeines Daſeins zuſammen, das an das »Erleben« gebunden iſt bzw. den Erlebnisſtrom und damit an den Wechſel, der notwendig bei der gebrechlichen Natur des Menſchen in dieſem herrſcht. Eine Liebe hingegen kann in einer ganz anderen Weiſe dauern. Sie iſt nicht befriſtet, ſondern kann mit der Perſon ihr ganzes Leben hindurch fortleben. Das Erleben der eigenen Liebe, vor allem das aktuelle, aber auch das inaktuelle iſt natürlich auch zeitlich gefriſtet. Aber da die Liebe nicht an dasſelbe gebunden iſt in ihrem Sein, ſondern eine Kontinuität beſitzt, die ſie als das eine Identiſche in dem unterbrochenen Erleben ihrer ſelbſt beſtehen läßt, ſo kann ſie dauern, auch wenn das Erleben ihrer kurz befriſtet iſt. Dieſe Möglichkeit, unbefriſtet dauern zu können, dieſer Anſpruch auf Dauer einerſeits, dieſe Kurzlebigkeit andererſeits hängen mit der Erlebnisimmanenz und -transzendenz weſensmäßig zuſammen. Alles Erleben iſt an Wechſel gebunden, alles, deſſen Sein im Erlebtwerden aufgeht, iſt daher notwendig von nur kommenſurabler Dauer.

Dieſer Sinn von Tiefe, der in der Erlebnistranszendenz und Langlebigkeit beſteht, ſteht zunächſt mit der qualitativen Tiefe und der ſpezifiſchen Tiefe in keinem Zuſammenhang. Das Erlebnisimmanente kann von größter Tiefe ſein. Ein heiliger Zorn kann die Perſon erfüllen, eine edle, tiefe Begeiſterung in ihr erwachen, die qualitativ und ſpezifiſch von großer Tiefe ſind, obgleich beide ſtrukturell in ihrem Sein erlebnisimmanent ſind. Während eine ſinnliche Leidenſchaft, die einen Menſchen beherrſcht, oder eine typiſch vitale Liebe von relativ geringer und qualitativer und ſpezifiſcher Tiefe ſein können, und doch erlebnistranszendent ſind. Daher iſt denn auch die qualitative Vergänglichkeit von Vielem in dem Sinn, wie wir auch von vergänglichen Gütern gegenüber ewigen ſprechen, von der Kurzlebigkeit dieſer Erlebniſſe zu trennen, die in ihrer Realiſationsform liegt, in dem an Wechſel gebundenen Erlebnisſtrom des diesſeitigen Menſchen. Die vitale Liebe iſt qualitativ vergänglich gegenüber der geiſtigen. Die Begeiſterung über ein Sittliches iſt qualitativ nicht vergänglich, aber als reales Gebilde

Digitized by Google

ist sie kurzlebig, weil ihr »Realisationsort« im diesseitigen Menschen nur Kurzlebiges zuläßt, also nicht wegen ihrer qualitativen Eigenart, sondern wegen der Konstitution des »gefallenen« Menschen. Alle momentanen Reize und Aufregungen sind außer ihrer Kurzlebigkeit noch qualitativ vergänglich und sind auch ohne Anspruch auf Dauer. Es wäre sinnlos, bei ihnen eine unbefristete Dauer zu wünschen, sie tragen eine Irrelevanz ihrem qualitativen Wesen nach in sich. Das erschwert die Gegenüberstellung, auf die es hier ankommt, weil innerhalb des »Erlebnisimmanenten« noch prinzipielle Unterschiede in der Art der Kurzlebigkeit vorkommen. Worauf es ankommt, ist: die Dauer und die Kurzlebigkeit stehen in keinem notwendigen Zusammenhang mit der qualitativen und spezifischen Tiefe, so daß alles Dauernde vor dem Kurzlebigen an sich einen qualitativen Tiefenvorzug hätte.

Bei den dauernden personalen Geschehnissen hingegen, wie etwa Liebe oder Freundschaft, besteht ein wesenhafter Zusammenhang zwischen der Größe und der Dauer, und der qualitativen Tiefe bzw. dem Tiefgehen, wie auch mit der spezifischen Tiefe, die tiefere Liebe ist auch die dauerhaftere, die tiefere Dauer die dauerndere. Die Gattenliebe ist ihrem Wesen nach dauernder als eine Verliebtheit.

e) Das Verhältnis des Erlebnistranszendenten zu dem Erlebnisimmanenten.

Von großer Bedeutung für das Verständnis der Struktur der Person ist das Verhältnis des Erlebnistranszendenten, vor allem der Grundhaltung zu dem Erlebnisimmanenten. Wir beschränken uns hierbei auf die Stellungnahmen.

Die dauernd in der Person lebenden Haltungen sind natürlich von großer Bedeutung für das, was sich in dem »Erleben« der Person abspielt. Sie gehen ja selbst ständig in das Erleben ein, insbesondere, wenn sie aktualisiert werden. So tritt etwa die Liebe, die ein Mann zu seiner Frau hat, ständig in sein Erleben bzw. in den Erlebnisstrom ein, jedesmal wenn die Liebe ihn aktuell erfüllt oder das aktuell ihn Erfüllende bestrahlt und mit Glanz umgibt. Aber sie steht auch noch in einer weiteren Beziehung zu dem erlebnisimmanenten Geschehen. Sie bildet die Grundlage für eine Reihe von erlebnisimmanenten Stellungnahmen, z. B. einer zärtlichen Regung gegenüber dem geliebten Wesen, einer wilden Angst um dasselbe, einer eifersüchtigen Aufwallung usw. Diese ihrer Struktur nach nur erlebnisimmanenten Stellungnahmen haben eine Wurzel in einer erlebnistranszendenten Stellungnahme,

Digitized by Google

die mit ihr erlebt wird. Nicht nur die Liebe wird oft selbst aktuell erlebt, sondern sie kann dann andere Erlebnisse fundieren, die an sich nur »Erlebnisse« sind, so aber mit dem Erlebnistranszendenten verbunden werden und gewissermaßen aus demselben fließen. Diese zweite Beziehung von Erlebnistranszendentem und Erlebnisimmanentem weist uns auch auf einen wichtigen Unterschied innerhalb des Erlebnisimmanenten hin.

Es gibt erlebnisimmanente Stellungnahmen, die, obgleich selbst nicht erlebnistranszendent, doch in einem solchen ihre Wurzel haben, ihre Quelle, aus der sie fließen. So hat etwa ein »heiliger Zorn« eine Quelle in der gesamten sittlichen Einstellung, in dem Eifer für das Reich Gottes usw. Er entspringt aus »tieferen« Zonen. Daneben gibt es erlebnisimmanente Stellungnahmen, die keine Wurzel in einem »Erlebnistranszendenten« haben, sondern in ihrer Sphäre frei schweben. Ich sehe hier von Erlebnissen ab, die nicht Stellungnahmen sind und ganz außerhalb dieser Möglichkeit liegen, wie z. B. ein körperlicher Schmerz, eine Müdigkeit, Hunger usw. An ihnen ist es ohne weiteres deutlich, wie sie prinzipiell ohne ein derartiges Fundament sind. Sie sind ohne jede Beziehung zu dem Erlebnistranszendenten. Aber auch ein Ärger, ein momentan erwachendes Begehren treten in analogem »Freischweben« auf, ohne jedes Fundament. Auch Zorn, Angst und anderes können in dieser Weise auftreten, aber sie können auch aus einem solchen Fundament entspringen. Dies modifiziert sie natürlich und verleiht ihnen in beiden Fällen sehr verschiedene Bedeutung, aber es bleibt ein echter Zorn, auch wenn er ohne tieferes Fundament ist. Erst recht ist dies der Fall bei Stellungnahmen, die von Haus aus nicht diese Tendenz zu einem Fundament in der Tiefe haben, wie Ärger und alle Arten des Begehrens. Daher nimmt die Person eine Reihe von derartigen Haltungen ein, die dem in ihr eigentlich Lebendigen ganz widerstreben. Unter der Einwirkung der Außenwelt spielt sich fortwährend vieles in uns ab und auch manche Stellungnahmen, die mit dem, was eigentlich in uns lebt, in gar keiner qualitativen Beziehung stehen. Es ist uns unbegreiflich, wie wir momentanen Ekel vor etwas eigentlich Begehrtem und Ersehntem empfinden können, wie uns momentaner Ärger über den Geliebten fassen kann usw. Es ist das Rätsel des aktuellen Ich und des Erlebnisstromes, wie sich in ihm so vieles ereignen kann, was dem in der Person eigentlich Lebenden, Rollespielenden gar nicht entspricht, ja widerspricht. Die Hinfälligkeit, Unzuverlässigkeit, Gebrechlichkeit, der Wankelmut der »gefallenen« menschlichen Natur zeigt sich hier am deutlichsten.

Digitized by Google

Diese freischwebenden Stellungnahmen und Verhaltungsweisen der Person sind trotzdem nicht ohne jede Beziehung zu der übrigen Person. Wenn sie auch kein Fundament in einer erlebnistranszendenten Stellungnahme besitzen, so sind sie doch von der Grundhaltung und dem Wesen der Person bestimmt. Ihre »Freiheit« besteht nur innerhalb gewisser Grenzen. Vieles Erlebnisimmanente nimmt an dieser Freiheit nicht teil. Es kann nicht ein Wertblinder plötzlich Werte sehen, ein Hochmütiger plötzlich demütig vor einem Lob zurückprallen usw., ohne daß die übrigen tieferen Haltungen für den Moment variieren. Nur ein Teil des Erlebnisimmanenten kann, ohne an Echtheit seiner Seinsweise zu verlieren, in dieser Weise von dem erlebnistranszendenten Sein der Person abweichen und auch dieser Teil nur in gewissen Grenzen. Auch die Art des Erlebnisstromes ist bei den verschiedenen Menschen je nach ihrer Grundhaltung verschieden, auch die »freischwebenden« Haltungen, auf die jemand kommen kann, sind bei dem einen anders als bei dem anderen, es ist dem Abweichen eine Grenze gesetzt. Das übrige Sein der Person determiniert den Umkreis für das Freischwebende in der Person und verleiht ihm dort jeweils eine gewisse Färbung.[1]) Das Erlebnistranszendente determiniert also außerdem, daß es Grundlage und Quelle für das erlebnisimmanente Erlebnis sein kann, auch in gewissem Maß dieselbe, wenn es dies nicht ist. Dieses Determinieren ist natürlich etwas völlig anderes wie das »Quellesein«. Es hat einen viel objektiveren Charakter und bezieht sich auch auf das gesamte erlebnistranszendente Sein, nicht nur auf die erlebnistranszendenten Haltungen.

Viel wichtiger aber ist die Sollensbeziehung, die Erlebnistranszendentes und Erlebnisimmanentes verbindet. Es handelt sich dabei zunächst nicht um eine in Werten gegründete Sollensbeziehung, also erst recht um keine sittliche, sondern um eine doppelte, objektive Tendenz. Erstens: Das Erlebnisimmanente soll mit dem Erlebnistranszendenten qualitativ übereinstimmen. Wenn ich jemand liebe, so sollen alle Stellungnahmen gegenüber der geliebten Person, auch die momentansten, qualitativ der liebenden Gesinnung entsprechen. Ärger, Gekränktsein, Eifersucht, Unfreundlichkeit – seien sie auch noch so motiviert – disharmonieren mit der Liebe und sollen infolgedessen nicht sein. Ihr Vorhandensein bedeutet eine Dishar-

1) Eine Ausnahme bildet hier in gewissem Umfang der Wille, soweit es sich um das aktuelle Ich handelt. Es sei hier auch darauf hingewiesen, daß die Grundhaltung selbst dem Machtbereich der Freiheit der Person, wenn auch nicht der des aktuellen Ich, angehört.

Digitized by Google

monie. Die Liebe verlangt, daß nur qualitativ mit ihr Übereinſtimmendes, auch innerhalb des Erlebnisimmanenten ſich einſtelle. Zweitens hat ſie eine Tendenz nach Beherrſchung des Erlebnisimmanenten. Sie will die Perſon auch im Erlebnisſtrom ausfüllen. Sie verbietet der Perſon, ſich im Erlebnisſtrom den äußeren Eindrücken zu überlaſſen und von dieſen ſich ein mit der Liebe unzuſammenhängendes Leben vorſchreiben zu laſſen. Sie will, wenn ſie nicht ſelbſt aktuell bewußt iſt, ſo doch immer alles färben und nur auf ſie bezogene Erlebniſſe gelten laſſen.

Dies gilt von allem, was Rolle ſpielt. Bei dem, was auf Grund ſeiner ſpezifiſchen Tiefe Rolle ſpielen *ſoll*, nimmt dieſe Tendenz einen *wertgetragenen Sollenscharakter* an. Das zu der erſten Rolle in uns Berechtigte ſoll unſer ganzes »Erleben« beherrſchen. Die natürliche Einſtellung, ſich von Zeit zu Zeit wieder »ſchwimmen« zu laſſen, d. h. ſich dem Gang des Erlebnisſtromes zu überlaſſen, iſt ſittlich *unrichtig*. Wir ſollen von *innen* heraus leben, d. h. auch in unſerem Erlebnisſtrom von dem ſpezifiſch Tiefſten ſtets beherrſcht ſein. Auch dieſe Sphäre, in der die Berührung mit der Außenwelt ſtattfindet, ſoll von innen her ſo weit erfüllt werden, daß alles von außen Einwirkende ſich damit auseinander ſetzen muß. Zwiſchen dieſen beiden Lebenseinſtellungen liegt ein typiſcher Unterſchied. Einerſeits die »natürliche« Haltung, die ſich nach der Aktualiſierung eines erlebnistranſzendenten Tieferen ſtets wieder »gehen läßt« und ſich dem Erlebnisſtrom auf »gut Glück« überläßt. Andererſeits die Haltung, die das Tiefſte ſtets feſthält und ſich niemals auf »gut Glück« überläßt, ſondern ſtets von »innen« heraus lebt und ſo alles von außen kommende damit in Verbindung bringt und in dieſem Licht ſieht — die Haltung, die typiſch bei dem Heiligen vorliegt, der ſtets in Gott lebt und ſich nie der Welt überläßt.[1])

Hier liegt alſo eine echte Sollensbeziehung vor. Das ſpezifiſch Tiefſte ſoll nicht nur die größte Rolle ſpielen, ſondern auch die größte

1) Dies iſt der Sinn der notwendigen Konzentration nach »innen«, die nicht eine gegenſtändliche Beſchränkung auf die eigene Perſon und die in ihr vorkommenden Inhalte bedeutet, was zum Pietismus führen würde. Dieſe Konzentration darf natürlich auch nicht im Sinne einer krampfhaften Anſpannung verſtanden werden, die gleichſam formal mit bloßer Energie, nicht geſpeiſt von dem Kontakt mit dem »ſpezifiſch Tiefſten« auf der Objektſeite von der Perſon an ſich vorgenommen wird. Die Bevorzugung des »Innerſten« muß nicht um der formalen Perſontiefe willen, ſondern um der korrelativen Höhe und des Ranges des objektiven Wertes willen für die Perſon beſtimmend werden.

Digitized by Google

Erlebnisrolle, ja, es soll den Erlebnisstrom beherrschen, so daß sich keine ganz »freischwebenden«, geschweige denn qualitativ disharmonierenden Erlebnisse in der Person mehr einstellen.

f) Die Tiefe als Seinsstufe.

Neben der Tiefe, die dem Dauernden, Erlebnistranszendenten eigen ist, gegenüber dem Kurzlebigen, Erlebnisimmanenten, gibt es endlich noch eine »Tiefe«, die auf die Art der Seinsweise bezogen ist, und die ebenfalls allen bisher angeführten »Tiefendimensionen« gegenüber etwas Neues darstellt. Menschen nehmen manchmal Haltungen ein – etwa ein Interesse an einer Angelegenheit, von dem man schon im Moment seines Daseins weiß, daß sie nicht wirklich in der Person Fuß gefaßt haben, sondern nur von ihr »eingenommen« wurden. Nicht um ein geheucheltes oder unechtes Interesse handelt es sich dann, das der Betreffende nur andern vorspiegelt oder sich selbst vortäuscht. Das Interesse ist vielmehr wirklich im Moment da. Aber obgleich es sich als eines ausgibt, das in der Person Wurzel gefaßt hat und nun ständig bleibt, ist dies nicht der Fall. Etwas, was seinem Wesen nach erlebnistranszendent ist, wie Liebe, Dankbarkeit gegen jemand, Interesse für Kunst usw. kann auftreten wie ein Erlebnisimmanentes. Während alles, was seinem Typus nach erlebnisimmanent ist, seine volle Realität besitzt, wenn es als solches auftritt, so z. B. der Ärger, der in mir aufsteigt, die Belustigung über einen Witz, – ist eine Liebe, die nur so lange besteht, als sie erlebt wird, die also nicht erlebnistranszendent ist, nicht wirklich realisiert in der Person. Sie besitzt nur eine *Scheinexistenz*. Sie ist nicht wirklich real. Es ist eine eigenartige Fähigkeit der Person, in diese Weise, gleichsam »unverbindlich«, Stellungnahmen vollziehen und erleben zu können, ohne daß dieselben wirklich *real* in ihr sind. Schon im Moment ihres Daseins merken wir ihnen diese schattenhafte Existenz an. Wir können auch hier sagen: Es geht ihm nicht tief, er vollzieht die Stellungnahme nicht wirklich, wobei Tiefgehen nichts mit dem früher Erwähnten zu tun hat.

Am deutlichsten tritt dieser Unterschied der Seinsweise beim Willen auf. Manchmal nimmt sich jemand auf Vorwürfe und Zureden unsererseits vor, sich zu ändern, und obgleich im Moment an der Ehrlichkeit seiner Absicht nicht zu zweifeln ist, so merken wir doch, daß er nicht *wirklich* diesen Vorsatz gefaßt hat. Kaum ist die aktuelle Situation vorbei, bleibt nichts davon übrig.

Im Gegensatz dazu steht der Fall, in dem jemand auf Grund von Ermahnungen und dem offenmütigen Hinweis auf seine Fehler

Digitized by Google

sich wirklich vornimmt, sich zu ändern und dieser Vorsatz gleichsam einschnappt und ein erlebnistranszendentes Sein in der Person erhält. Wir sprechen dann auch davon, daß dieser Vorsatz tief gewesen sei im Gegensatz zu dem andern. Diese »Tiefe« hat, wie man gleich sieht, nichts mit der qualitativen materialen Tiefe des Vorsatzes zu tun – sie betrifft lediglich die Realität desselben in der Person. Jemand kann in dieser »schattenhaften« Weise einen qualitativ sehr tiefen Vorsatz fassen – etwa den, der Welt ganz zu entsagen – und ein anderer kann einen material periphereren Vorsatz – etwa den, von jetzt an höflicher zu sein – in der vollrealen Weise vollziehen, so daß er einschnappt.

Es könnte sich hier leicht das Mißverständnis einschleichen, als ob es sich bei dem Gegensatz der Seinsweise, um den Gegensatz von dem bloßen Wollen eines Verhaltens und dem Verhalten selbst handle. Wenn wir jemand lieben wollen, so hat dies auch in gewissem Sinn nicht dieselbe Realität, als wenn wir ihn wirklich lieben. Der »bloße« Wille hat etwas schattenhaft leeres gegenüber dem Verhalten selbst. Selbstverständlich ist hier nicht an die Handlungssphäre gedacht, in der sich die Tat und das zugrunde liegende Wollen gegenüberstehen. Der Wille jemand zu helfen und die tatsächliche Hilfe stehen ja in einem völlig anderen Verhältnis als der Wille jemand zu lieben und die tatsächliche Liebe zu dem betreffenden selbst. Bei der Handlung ist das zugrunde liegende Wollen ein notwendiger nie fehlender Bestandteil des Ganzen – das Tun muß ja stets aus dem Wollen fließen – und sogar der wichtigste Bestandteil des Ganzen, die Seele der Handlung, wenigstens objektiv, nicht vom Standpunkt des Handelnden aus betrachtet.

Er ist daher inkomparabel mit dem von ihm fundierten Tun und kann nie als Surrogat für dasselbe erscheinen. Dieses Verhältnis, das an anderer Stelle schon von dem des Wollens einer Stellungnahme und dieser selbst scharf geschiedenen wurde,[1]) ist so andersartig, daß eine Verwechselung mit den Unterschieden der Seinsweise ausgeschlossen scheint. Niemand wird dem Willen, jemandem Geld zu geben, eine geringere Realität in der Person beimessen als dem »Tun«. selbst, sie sind beide nur etwas völlig Verschiedenes und gehören jedes in eine andere Realitätssphäre.[2]) Bei dem Wollen,

1) Siehe Idee der sittlichen Handlung I. Teil, Kapitel 2, S. 157.

2) Der Wille, dem aus äußeren Gründen ohne Verschulden der Person keine Handlung folgt, ist nicht weniger real wie der von Erfolg begleitete, wenn er ohne »Tun« die Person in gleicher Weise durchsetzt. Fehlt jedoch dem Willen selbst das Moment, das ihn zur Unterlage einer Handlung machen kann, so weist er allerdings auch Realitätsmängel auf, die aber nach völlig anderer Richtung gehen.

Digitized by Google

das sich auf Stellungnahmen richtet, haben wir es hingegen nicht mit der notwendigen Unterlage zu tun, die einen Wesensbestandteil des Ganzen bildet, sondern mit etwas »Parallelem«. Abgesehen von der »Sanktion«, die dem Wollen und den gewollten Stellungnahmen, wenn sie in ihrer höchsten Form auftreten, stets gemeinsam ist, liegt der Liebe oder der Begeisterung oder dem Interesse normalerweise kein Wollen zugrunde, geschweige denn muß es ihnen zugrunde liegen. Es ist ja vielmehr das Wollen auch hier ohnmächtig, und nur auf Umwegen kann es etwas dafür tun, im Gegensatz zur Handlungssphäre. Es bildet daher der Wille, zu lieben, wirklich nur ein ungefülltes Surrogat, das zu der Stellungnahme eine Parallele bildet, die man als weniger »real« mit gutem Recht bezeichnen kann. Aber es ist dieser Gegensatz der Realitätsstufe ein ganz einzigartiger, nur dem Wollen anhaftender, der mit dem oben erörterten allgemeinen durchaus nicht verwechselt werden darf. Der bloße Wille kann vielmehr nur »freischwebend« ohne Wurzel auftreten, und er kann »einschnappen« und dauernden, festen Fuß in der Person fassen, er bleibt deshalb doch nur ein bloßer Wille oder »Vorsatz«, und die Liebe selbst etwa kann freischwebend, wurzellos auftreten und wurzelhaft die Person ergreifen. Diese beiden Gegensatzpaare decken sich also durchaus nicht. Für den letzteren Gegensatz von bloßem Wollen oder Intention und wirklichem Vollziehen des Aktes selbst wird man auch kaum von Tiefe sprechen.

Wir sehen also, es gibt nicht nur eine Reihe von Natur »freischweben« könnender Erlebnisse, das Reich des Erlebnisimmanenten, sondern die Person vermag auch von Natur Erlebnistranszendentes nur erlebnisimmanent zu vollziehen. Sie vermag »unverbindlich« sogar qualitativ tiefe und ihrem Wesen nach erlebnistranszendente Haltungen einzunehmen, ohne daß dieselben in ihre reale Wurzeln fassen. Es ist dies die rätselhafte Verwandlungsfähigkeit der Person, aus der heraus ihre Unbeständigkeit verständlich ist. Jemand kann z. B. in einer bestimmten Situation tiefste Sehnsucht nach einem anderen Leben fühlen, als er es führt, so daß er heiße Tränen vergießt, und doch hat diese Sehnsucht nicht wirkliche Wurzeln in ihm gefaßt, im nächsten Moment ist sie spurlos verschwunden, und er lebt wieder in seiner vorigen Einstellung, als ob nichts gewesen wäre.

Man könnte hier einwenden, in diesem Moment bricht eben ein in ihm zu tiefst Verborgenes hervor, das nur für gewöhnlich verschüttet ist, es ist also nicht ohne Wurzeln, im Gegenteil zu tiefst verwurzelt, aber es kann nie aufkommen und wirkt daher wie

Digitized by Google

wurzellos. Dieser Einwand trifft jedoch nicht zu. Es ist richtig, daß der eben angeführte Fall dem der wurzellosen Haltung zum Verwechseln ähnlich sehen kann, aber es sind deshalb doch prinzipiell verschiedene Fälle. In unserem Fall ist die Haltung selbst wurzellos, die Qualität derselben seiner Grundhaltung fremd. Jemand sagt und tut dann vielleicht Dinge, die ihm völlig wesensfremd sind, wie wenn man sich in andere, einem sehr fern liegende Menschen »einfühlt«. In dem anderen Fall hingegen hat die Haltung qualitativ tiefste Wurzeln, nur die Herrschaft, die sie in dem Moment erlangt zu haben prätendiert, ist wurzellos.

Wir haben hier eine Reihe ganz verschiedenartiger Typen von Tiefe kennen gelernt:

1. Die spezifische Tiefe einer Haltung,
2. Die rein qualitative Tiefe einer Haltung,
3. Das »Tiefgehen«,
4. Die Lebensrolle, die etwas in der Person spielt,
5. Die konstitutive Tiefe, die dem jeweils »Allgemeineren« in der Person eignet, bis zum Allgemeinsten der Grundhaltung,
6. Die Tiefe als Erlebnistranszendenz und Langlebigkeit,
7. Die Tiefe als dauernde Verwurzelung einer Haltung in der Person, d. h. als Realitätsstufe.

Wir sahen auch, wie zwischen den verschiedenen Arten »Tiefe« wesensmäßige Zusammenhänge bestehen, Seins- und Sollenszusammenhänge. Zugleich aber führten uns diese Ausführungen tiefer in das Verständnis der Struktur des Sittlichen in der Person ein und lieferten uns die Grundlage für das Verständnis der Stellung der Grundhaltung sowie für die Beantwortung unseres eigentlichen Problems. Die hier behandelten Probleme gehen jedoch, wie man leicht sieht, in ihrer Bedeutung weit über unser besonderes Thema hinaus. Sie stellen allgemein ethische und personal-ontologische Fragen dar.

2. Das Wesen der Grundhaltung.

a) Die Stellung der Grundhaltung in der Person.

Wir sahen, wie dem Erfassen eines konkreten sittlichen Wertes hic et nunc das Werterfassen des sittlichen Grundwertes »gut« und »böse« gegenüber steht. Beide stehen nicht zusammenhangslos nebeneinander, sondern das Verständnis für den Grundwert ist die Grundlage für das Verständnis für den Einzelwert; von seiner qualitativen Tiefe hängt sowohl der Umfang des Verständnisses der konkreten

Digitized by Google

Werttypen ab als auch die jeweilige Tiefe desselben. Das Verständnis für den Grundwert bedingt somit das Verständnis für alle Einzelwerte. Dieses Verständnis bzw. diese Wertsichtigkeit darf natürlich nicht mit dem konkreten Werterfassen selbst gleichgesetzt werden, auch nicht mit dem »Kennen« von Werten. Es ist die Fähigkeit der Person, Werte fühlen bzw. kennen zu können.

Analog diesem Verhältnis im Verständnis der Werte ist das der Haltung zu dem Grundwert und zu den Einzelwerten. Von der Stellung der Person zu »gut« und »böse«, zum Reich des Sittlichen überhaupt, hängt das ganze übrige sittliche Verhalten ab, seine Stellung zu allen Einzelwerten sowie alle spezielleren sittlichen Haltungen überhaupt. Wir müssen bei dieser Allgemeinheit der Grundhaltung oder der ihr jeweilig näherstehenden Haltungen mehrere Momente unterscheiden. Erstens: Das Objekt ist kein individueller Inhalt wie bei den konkreten Einzelhaltungen, dem Ärger über eine bestimmte Beleidigung, der Begier nach einem bestimmten Gegenstand, dem Mitleid mit einem bestimmten Menschen usw. Es ist vielmehr ein stets Typisches. Die Begier nach dem Typus von Inhalten ist die Voraussetzung und konstitutive Grundlage für diese konkrete Stellungnahme, sie ist allgemeiner als diese. Zweitens: Die Haltung ist allgemeiner, je umfassender der Typus ist, wenn es sich nicht nur um eine konkrete Art von Inhalten, sondern um ein ganzes Gebiet handelt. So ist das Objekt der sittlichen Grundhaltung nicht nur nicht ein individueller Inhalt, sondern auch das allgemeinste Typische – die Welt des Sittlichen – gut und böse. Diese Allgemeinheit ist, wie wir schon oben sahen, nicht rein formal logischer Natur, sondern durch bestimmte, materiale Bedingungen reguliert. Drittens: Die Grundhaltung selbst ist stets erlebnistranszendent, ja das »Erlebnistranszendente«, was auch als »allgemein« erscheinen kann. Sie ist natürlich selbst ein individuell Reales, aber das die größte Dauer Besitzende, von dem bloß Aktuellen am weitesten Entfernte.

Die sittliche Grundhaltung bildet die konstitutive Basis des sittlichen Lebens der Person; die Stellung, die jemand zu »gut« und »böse« hat oder zu Gott, ist für alle Stellungen zu einzelnen sittlichen Werten entscheidend. Wer zum Sittlichen eine gleichgültige Grundhaltung besitzt, wer sich um Gott überhaupt nicht kümmert, und, was damit notwendig Hand in Hand geht, eine Grundrichtung auf das Begehrliche besitzt, wird auch im einzelnen keine Demut, keinen Opfermut, keine Nächstenliebe aufweisen. Ebensowenig wird der, der eine feindliche Grundhaltung gegen die Frage nach

Digitized by Google

»gut« und »böse« bzw. gegen Gott einnimmt, und – was ebenfalls damit Hand in Hand geht – eine hochmütige Grundstellung besitzt, im einzelnen Opfermut, Liebe, Ehrfurcht, Wahrhaftigkeit, Treue aufweisen. Alle diese konkreteren sittlichen Haltungen setzen eben eine wertliebende Grundhaltung voraus, die demütig liebende Haltung gegen Gott als den Inbegriff alles Guten, in der die Frage nach gut oder böse die erste Rolle spielt. Je nach der Grundhaltung zum Sittlichen ist das gesamte sittliche Leben der Person ein anderes.

Diese konstitutive Rolle der Grundhaltung besitzt jedoch gewisse Einschränkungen. Wie wir schon sahen, besitzt die Person innerhalb gewisser Grenzen die Fähigkeit, Haltungen einzunehmen, die aus der eigentlichen Grundhaltung vollkommen herausfallen und mit der Grundhaltung garnicht übereinstimmen. Dies gilt insbesondere für die vom aktuellen Ich aus beherrschbare Handlungssphäre. Menschen, die in ihrer Grundhaltung unsittlich sind, können vorübergehend eine sittliche »Regung« haben und besonders eine sittlich gute Handlung vollziehen. Besonders stark tritt dies aber bei der sittlich positiven Grundhaltung hervor. Immer wieder gleitet die Person von der höheren Bahn ab und »fällt« im einzelnen, sei es in ihrer Natur nach erlebnisimmanenten oder in wurzellosen erlebnistranszendenten Haltungen sowie auch in der Handlungssphäre.

So ist mit dem Vorhandensein der sittlichen Grundhaltung noch nicht ohne weiteres all das gegeben, dessen notwendige Voraussetzung sie darstellt. Ihr Vorhandensein besagt noch nicht unbedingt, daß nichts in der Person vorkommt, das mit ihr nicht harmoniert. Vor allem ist ihre Seinsform für die Art und den Grad, in dem sie die ganze Person durchdringt, entscheidend. Eine nur scheinhaft, wurzellos auftretende Grundhaltung hat natürlich nur in diesem einen Moment für das Sein der Person Bedeutung. Wir können von diesem Fall absehen.

Viel wichtiger aber ist der Unterschied von faktischer Grundstellung und bewußter Grundintention bzw. von bewußter und unbewußter Personhaltung, der uns Bedeutung und Wesen der Grundhaltung erst klar erkennen läßt. Wenn nämlich bisher von Grundhaltung die Rede war, war darin noch bewußte und unbewußte Personhaltung zusammengefaßt bzw. waren diese Unterschiede noch unberücksichtigt gelassen. An dieser Stelle müssen wir nunmehr auf diese ausführlicher eingehen, da es sich hier um den entscheidendsten Punkt für unser ganzes Problem handelt und um eine der zentralsten Fragen der Ethik überhaupt.

Digitized by Google

b) Die moraliſche Grundintention und ihre Beziehung zur Grundſtellung.

§ 1. Die »unbewußte« Grundſtellung und die moraliſche Grundintention.

Von der Gundſtellung, die eine Perſon tatſächlich zu Gott und Welt einnimmt, müſſen wir die bewußte Grundintention ſcharf ſcheiden. Denken wir uns den Typus eines unbewußten Menſchen, deſſen Grundſtellung ein Gemiſch von Hingabe an die Welt des Angenehmen und des den Hochmut befriedigenden und an die Welt der Werte darſtellt, etwa Sancho Pansa. Man kann weder ſagen, die Welt exiſtiere nur ſo weit für ihn, als ſie als Luftobjekt für ihn in Frage kommt, wie für »Don Juan«, oder ſie intereſſiere ihn nur ſoweit ſie als Steigerung und Schmuck der eigenen Perſon in Betracht kommt, wie etwa für einen ſataniſch Hochmütigen, noch ſucht er in der Welt nur das objektiv Wertvolle, Gute, Gottes Wille, ſondern er beſitzt von allen dieſen drei Einſtellungen etwas, ſeine Grundſtellung iſt ein Gemiſch von Begehrlichkeit, Hochmut und wertſuchender Einſtellung. Aber nicht auf dieſe qualitative Eigenart kommt es uns jetzt an, ſondern darauf, daß eine »Grundintention« bei dieſer Perſon ganz fehlt. Soweit ihre Grundſtellung wertantwortender Natur iſt, iſt ſie dies nur als »unbewußte« faktiſche Stellung, es fehlt aber eine ausdrückliche, bewußte, dauernde Richtungnahme auf das Gute, auch ſoweit es ihr zugänglich iſt. Er verſteht die einzigartige Forderung der Werte nicht prinzipiell, ihr Anſpruch auf eine ſtändige, ausdrückliche, ſie ſuchende Intention wird nicht vernommen und berückſichtigt, wenn auch das »Gewiſſen« im einzelnen Fall ihm die völlig unvergleichliche Stellung des Guten gegenüber dem Angenehmen und Befriedigenden zeigt, und ihre »guten« wertgerichteten Stellungnahmen der objektiven Bindung und Forderung, die von den Werten ausgeht, irgendwie Rechnung tragen gegenüber den anderen begehrlichen und hochmütigen Stellungen. Im Gegenſatz zu dieſen unbewußten Typen, die keine eigentliche »Geſinnung« haben, weder Ideale noch Idole beſitzen, gibt es Menſchen, die außer ihrer tatſächlichen Grundſtellung noch eine ausdrückliche Intention auf das Gute haben, ſoweit es von ihnen material verſtanden wird. Denken wir etwa an die Menſchen, an denen wir immer wieder ihren »guten Willen« hervorheben, dann ſehen wir deutlich, wie außer der tatſächlichen Grundſtellung der Perſon, die zum Teil auch auf die Welt der Werte gerichtet iſt, noch eine bewußte Intention auf die Werte ſich bildet, eine eigentliche »Geſinnung«. Wir haben es dann mit einem »bewußten« Menſchen zu tun.

Digitized by Google

Dieser Unterschied von Menschen mit und ohne »moralische« Intention ist nun von grundlegender Bedeutung an sich und insbesondere auch von großer Tragweite für unser Problem. Ihn gilt es daher klarer zu fassen. Der eben statuierte Gegensatz könnte nämlich noch nach verschiedenen Richtungen hin mißverstanden werden Man kann den Gegensatz von »bewußt« und »unbewußt« auch auf etwas ganz anderes beziehen. Wenn wir etwa Leporello in Mozarts Don Juan als spezifisch unbewußt bezeichnen, so könnte man als »bewußt« einen Typus daneben stellen, der sich seiner Grundstellung mehr bewußt ist, indem er sie z. B. reflektiv zum Gegenstand macht und weiß, daß er so eingestellt ist — sich vielleicht mit anderen vergleicht, deren Grundrichtung eine andere ist —, ohne jedoch zu seiner tatsächlichen Grundstellung eine neue bewußte Stellungnahme hinzuzufügen, die das Objekt der Grundstellung unabhängig von der Grundstellung willensmäßig bejaht. Wenn etwa Goethe seiner Grundstellung sich »bewußt« ist in diesem Sinn, wenn er sich für sie interessiert aus reflektiven Interesse an seiner eigenen geistigen Person bzw. an seiner Natur und er sie sogar gleichsam »sanktioniert«, so nimmt er deshalb noch nicht prinzipiell eine eigene neue geistige Stellung zu Gott und Welt ein, die auch mit seiner tatsächlichen Grundstellung zu kämpfen bereit wäre, die also unabhängig von ihrem tatsächlichen Sein so sein will. — Er besitzt damit noch keine »Gesinnung«, bleibt also »unbewußt« in unserem Sinn, sein souveränes Personzentrum, dem die Sanktionierung obliegt, bleibt noch naturhaft in der tatsächlichen Grundstellung stecken, ohne zu seiner eigentlichen Aufgabe zu erwachen. Diese Bewußtheit im Sinne des Wissens *um* seine Stellung, des Kennens seiner Stellung, die wohl eine gewisse Modifikation der Grundstellung involviert und für die Person charakteristisch ist, ist jedoch längst nicht von so grundsätzlicher Bedeutung, wie die Bewußtheit, auf die es uns hier ankommt. Sie fließt aus dem Interesse an dem eigenen Sein, an der eigenen »Natur«, *ihr* die grundsätzliche Stellungnahme und die Entscheidung *überlassend* — während die »Bewußtheit« in unserem Sinn gerade das Erwachen des souveränen Personzentrums bedeutet, das seinerseits in einem ganz neuen prinzipiellen Sinn Stellung nimmt. Diese Bewußtheit ist nicht reflektiv — sie entspringt gerade vielmehr dem Interesse an der objektiven Grundfrage —, sie besteht gerade in der neuen geistigen Stellung der Person zu Gott und Welt, die Entscheidung ganz in die Hand nehmend, ja noch genauer: sie *ist* die spezifische Entscheidung des letzten bewußten Personzentrums.

Digitized by Google

Aber auch nicht jede Bewußtheit, die uns berechtigt von einer »Gesinnung« im weiteren Sinne zu sprechen, braucht mit unserer »moralischen Intention« zusammenzufallen. Wenn wir bei Aristipp von Cyrene sagen können, er besitze außer seiner tatsächlichen Grundstellung eine bestimmte Gesinnung, er sei sich nicht nur seiner Grundstellung bewußt — wie etwa Don Juan gegenüber dem unbewußten Leporello —, sondern nehme noch außer seiner Grundstellung eine eigene prinzipielle Stellung zur Welt ein, so kann trotzdem von einer moralischen Intention bei ihm nicht gesprochen werden, denn wie es auf der negativen Seite kein wirkliches Analogon zu der den Werten gegenüber stattfindenden wirklichen Hingabe gibt, wie es kein strenges Gegenstück zur Wertantwort, dem bloß für mich wichtigen und Hochmut und Begehrlichkeit befriedigenden gegenüber gibt, so gibt es hier auch keine sich unterordnende und zugleich willensmäßige Intention, keinen »guten Willen«, der sich mit der tatsächen Grundstellung abmüht, keine bewußte Richtung auf ein »Ideal«. Dieser Gesinnungsform fehlt einerseits der willensmäßige Charakter, der die moralische Intention auszeichnet, sie ist mehr ein Prinzip als eine Gesinnung — sie verbleibt wesensmäßig in der mehr oder weniger theoretischen Sphäre —, andererseits fehlt ihr der Ernst, den allein die Fundierung in der objektiven Forderung geben kann, sie bleibt gleichsam eine private Liebhaberei, wenn sie auch theoretisch zu einem für alle gültigen Prinzip gemacht wird — und endlich drittens fehlt ihr der spezifische Aufblick zu dem in der Höhe liegenden Ziel, nach dem man »strebt«, entgegen der Schwere der eigenen Natur, in welchem stets ein Moment der »Hilfsbedürftigkeit« eingeschlossen ist.

Der Gegensatz von bewußter Grundstellung und Grundstellung mit ausdrücklicher »Gesinnung« daneben, ist also noch von dem von bewußter Grundstellung und Grundstellung mit »moralischer Intention« daneben völlig zu trennen. Der Schritt von Don Juans Gesinnungslosigkeit zu Aristipps »Gesinnung« bleibt noch ganz außerhalb dessen, worauf es hier ankommt. Die »Bewußtheit« der Person, die eine moralische Intention neben der tatsächlichen Grundstellung darstellt, findet sich vielmehr n u r als bewußte positive Richtung auf das Gute, da nur hier die sich unterordnende, von der objektiven legitimen Forderung der Wertewelt getragene Hingabe sich findet.

Nur hier können wir ja auch von der »Sanktion« in vollem Sinne sprechen, wo die Sanktion der Person gleichsam ein Mitvollzug der objektiven, von den Werten ausgehenden Forderung auf der subjektiven Seite ist. Das zustimmende Sich-Einverstanden-

Digitized by Google

erklären der Person mit einer begehrlichen oder hochmütigen Stellung ist, selbst wenn es in der denkbar ausdrücklichsten Form geschieht, wie bei dem satanischen Typus, doch niemals ein wirkliches Gegenstück zur Sanktion der wertantwortenden Haltungen, da ihm schon das formal für die Sanktion charakteristische Bewußtsein der Konformität mit einer objektiven legitimen Forderung fehlt. Es bleibt stets eine willkürliche Zustimmung, die in ihrem Objektivierungsversuch scheitert, sie ist, wenn sie echte Sanktion zu sein prätendiert, wie es typisch bei dem Ressentimenterfüllten der Fall ist, spezifisch ohnmächtig — eben nur eine quasi-Sanktion, denn die vom Objekt ausgehende illegitime dynamische Lockung, die insbesondere die begehrlichen Haltungen oft fundiert, hat ebensowenig mit der legitimen aller Dynamik baren sinnvollen Forderung der Wertewelt zu tun, wie dieses gültigkeitsneutrale Sich-einer-solchen-Lockung-ergeben — mag es noch so bewußt geschehen, mit der gleichsam vom feierlichen Rhythmus des objektiven Wertseins emporgetragenen, aller subjektiven Willkür baren Sanktion. —

Sehen wir nun wie die bewußte Intention auf das Gute etwas Einzigartiges auch schon formal bedeutet, dem auf der negativen Seite kein Gegenstück entspricht, so kommt es nun darauf an, den großen Schritt zu verstehen, der von einer »unbewußten« Person mit bloß tatsächlicher relativ wertantwortender Grundstellung, ohne solche moralische Intention, zu der »bewußten« Person führt, die außer ihrer tatsächlichen Grundstellung noch eine moralische Intention, gleichsam einen »guten Willen« besitzt.

Stellen wir zwei Typen nebeneinander, deren tatsächliche Grundstellung zunächst nicht wesentlich verschieden scheint, und deren Grundstellung ein Gemisch von Hochmut, Begehrlichkeit und wertantwortender Einstellung darstellt, wie wir es oben schon fingierten. Die Frage, ob Gut oder Böse, spielt eine gewisse Rolle für sie, sie scheuen vor vielem zurück, um seines Unwertes willen, daneben aber spielt das Angenehme eine ganz prominente Rolle, ebenso stecken sie tief in ihrem natürlichen Hochmut. Die positive Hinwendung auf das ihren Hochmut Befriedigende ist ihnen noch in weitem Umfang eigen. Nicht als ob sie eine restlose Preisgegebenheit an das Angenehme besäßen, oder eine ressentimenterfüllte Wertfeindlichkeit — das würde eine zu einseitige Herrschaft der wertfeindlichen Zentren bedeuten. Ihre Grundstellung ist eben eine eigentümliche Verbindung von der wertantwortenden und der wertgleichgültigen, sowie der wertfeindlichen Einstellung. Keine ist zur ausschließlichen Herrschaft gelangt, nur hat die wertantwortende

Digitized by Google

einen gewissen Vorzug, der schon darin liegt oder dadurch zur Erscheinung kommt, daß sie sich neben den anderen, die dem natürlichen Menschen »näher« liegen und leichter fallen, behaupten kann.

Erste Anmerkung: Die völlig inkomparable Situation, die auf der positiven gegenüber der negativen Seite besteht, prägt sich auch hierin wieder aus, daß, um in der Person sich durchsetzen zu können, die positiv gerichtete Einstellung absolut genommen stärker sein muß als eine negative sein muß, um zu herrschen, da das Böse gleichsam stets im »Vorteil gegenüber dem Guten ist, und das für den »gefallenen« Menschen »leichtere« ist. Andererseits stellt sich das Positive stets als das »Tiefere«, Eigentlichere in der Person dar, es ist stets, wenn es auch noch so schwach ist, die eigentlichste, tiefste Stimme der Person — nie als das von der Natur aus wirkende Gewicht, das uns überwältigt —, nie kann es auch nur in der Form der »Versuchung« auftreten. Es bricht stets »durch«, auch wenn es erst von der Höhe aus in die ganz verstockte Person einbrechen mußte. Wohl sprechen wir manchmal von »guten Regungen«, die gleichsam nur über die Person hinweg wehen, ohne in sie einzudringen. Dies »außerhalb-der-Person-bleiben«, das diesen Regungen eigen ist, ist aber durch ihren freischwebenden Charakter bedingt — dadurch, daß sie nicht wirklich Wurzel in der Person gefaßt haben — im Rahmen dieser scheinhaften Existenz aber kommen sie stets aus der Tiefe — nicht von der Peripherie —, und zwar nicht aus der elementaren Tiefe des naturhaften Seins, sondern aus der «lichten Höhe« der geistigen Sphäre.

Zweite Anmerkung: Es bedeutet eine prinzipiell neue Herrschaftsstufe des wertsuchenden, wertliebenden »Ich«, wenn das Gute nicht nur eine prohibitive Rolle spielt, d. h. wenn es nicht nur in der Funktion aufgeht, der Entfaltung des hochmütigen, begehrlichen Seins gewisse Schranken zu ziehen — ihm an gewissen Stellen Halt zu gebieten, sondern eine selbständige positive Rolle spielt, so daß vieles direkt durch es motiviert wird.

Im Rahmen dieser Arbeit ist es natürlich nicht möglich, diese einschneidenden Unterschiede in der Stufe der Herrschaft des wertantwortenden Ich abzugrenzen. Wir müssen uns mit diesem Hinweis begnügen.

Während nun der eine ein »unbewußter« Mensch ist, der unerwacht einfach in seiner Grundstellung steht, dieselbe »selbstverständlich« mitmachend, findet sich bei dem anderen außer der tatsächlichen Grundstellung eine spezielle Intention auf das Gute — natürlich in der materialen Gegebenheit, die ihm eben zur Verfügung steht.

Digitized by Google

Unabhängig von seiner tatsächlichen Grundstellung ist er noch in einer neuen Weise auf den Grundwert, so wie er ihn versteht, gerichtet – die, wie die Grundstellung die »allgemeinste« Haltung der Person ist, aber aus ganz anderem Stoff als die tatsächliche Stellung – bloße Intention – nicht volles Sein der Person.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß das Vorhandensein einer solchen moralischen Intention einen großen Unterschied für den sittlichen Gesamtstand der Person bedeutet, daß es ein großer sittlicher Schritt ist, von dieser »unbewußten« zu dieser »bewußten« Person, wenn auch die tatsächliche Grundstellung nicht wesentlich verschieden scheint. Mit dem Auftreten einer solchen Intention auf den Grundwert »gut«, selbst wenn er auch als solcher noch sehr rudimentär gegeben ist, beginnt ein völlig Neues für die Person, was uns in ganz anderem Sinne berechtigt, von ihr als moralische Person zu sprechen. Diesen Schritt, der allerdings eine gewisse formale Vorherrschaft des reinen wertsuchenden »Ichs« voraussetzt, können wir geradezu als die »moralische Wendung« der Person bezeichnen, allerdings den wichtigeren materialen Fortschritten gegenüber, die wir bisher betrachteten, wenn wir von dem sittlichen Stand sprachen, bloß formaler Natur. Denn damit wird auch eine prinzipielle neue Stufe des Verstehens der Wertewelt erreicht, daß man ihre Forderung nach einer solchen ausdrücklichen Intention versteht, und durch das Eingehen in dieser ihrem Sinn konformen Weise auf sie wird erst ein eigentlichster Kontakt mit ihnen hergestellt. Das Vorhandensein der moralischen Intention bedeutet also einen Fortschritt ganz eigener Art vor allem anderen. Zwischen Grundstellung und Intention besteht, wie wir jetzt sehen, ein prinzipieller Unterschied, der nicht etwa auf die bloße Differenz in der Seins-Stufe zurückgeführt werden darf –, gleichsam als wäre die Grundintention nur eine freischwebende Grundstellung, die noch nicht wirklich Wurzel gefaßt hat in der Person. Sie ist vielmehr ein prinzipiell anderes als die Grundstellung und ist schon darum keine schattenhafte, unechte Grundstellung, weil sie keine Grundstellung zu sein prätendiert, wie es allen freischwebenden unechten Erlebnissen gerade eigen ist, daß sie die Stelle der in der Tiefe gewurzelten auszufüllen prätendieren.

Sie prätendiert nicht, eine Grundstellung zu sein, sondern möchte vielmehr die Bedeutung einer solchen gewinnen bzw. die Person von ihrer tatsächlichen Grundstellung abziehen und in sich selbst aufnehmen. Wie wir schon gelegentlich der Herausarbeitung der Tiefe der Seinsstufe zeigten, daß der Gegensatz von bloßem Wollen

Digitized by Google

und realem Akt ganz zu scheiden ist, von dem von schattenhafter wurzelloser Existenz und verwurzelter realer Existenz, so auch hier. Das substanzlose der Grundintention gegenüber der Grundstellung liegt nach einer ganz anderen Richtung als die Scheinexistenz – gibt es doch scheinhafte Grundintentionen und echt verwurzelte volle reale Grundintentionen, wie es scheinhafte Grundstellungen und volle reale Grundstellungen gibt. Diese Gegensatzpaare fallen nicht zusammen, sondern kreuzen sich.

Denken wir z. B. an Menschen, die sich nach einem demütigenden Erlebnis vornehmen, sich zu bessern, die im Moment eine neue Grundintention, nicht eine neue faktische Grundstellung einnehmen. Aber wir merken schon im Augenblick, diese neue Intention oder »Gesinnungsänderung« hat nicht wirklich Wurzel gefaßt – und wirklich am nächsten Tage hat die Person diese Grundintention wieder fallen lassen. Daneben kennen wir den Fall einer echten Fassung einer Grundintention, die in der Person fest verwurzelt, an der Umgestaltung des Lebens der Person arbeitet, obgleich die faktische Stellung zunächst noch dieselbe bleibt und erst langsam von der Grundintention umgeformt wird.

Vergleichen wir nun Grundstellung und Grundintention, so ergeben sich deutlich folgende Unterschiede:

1. Die bloß tatsächliche Grundstellung ohne Intention erfüllt, auch wenn sie eine positive Zuwendung zum Guten enthält, niemals die eigentliche Forderung der Wertwelt nach einer gebührenden Antwort, da das Verhältnis gleichsam ein akzidentielles bleibt, die Werte aber gerade ein prinzipielles fordern. Erst die moralische Intention trägt in ganz neuer eigentlicher Weise diesem formalen Grundzug der Wertewelt Rechnung – erst sie involviert das neue Verständnis für diese formale Eigenart des »Guten«. Erst in ihr vollzieht sich gleichsam das geistige »Sprechen«, sowohl das verstehende Vernehmen der Sprache der Wertewelt, wie das Erwidern derselben.

2. Grundstellung und Grundintention besitzen ein völlig anderes Verhältnis zur Sanktion. Die Grundstellung als solche hängt mit der Sanktion nicht wesensmäßig zusammen, bzw. die Sanktion ist kein konstitutives Element für sie, wenn sie auch durch das Sanktioniertwerden wesentlich modifiziert wird. Die Grundintention hingegen ist in der Sanktion wesensmäßig verknüpft – sie ist gleichsam die zum eigenen vollen Akt gewordene Sanktion. Bei den unbewußten Typen ohne Grundintention kann eine Sanktion völlig fehlen. Wenn wir an das naturhaft naive, unprinzipielle Stehen-in-seiner-Grundstellung Leporellos denken, so leuchtet es ein, daß von einer

Digitized by Google

wirklichen Sanktion bei ihm nicht geſprochen werden kann. Man kann allerdings ebenſowenig von einer negativen Sanktion bei ihm ſprechen, einer Desavouierung, vielmehr iſt er noch nicht bis in die Sanktionsſphäre hinein wach – er macht von der Sanktionsfähigkeit, obgleich er ſie natürlich objektiv beſitzt, keinen Gebrauch. Er hat auch nicht ausdrücklich darauf verzichtet, wie der ſpezifiſche Skeptiker, ſondern ſie kommt für ihn in ſeiner Unbewußtheit noch nicht in Frage. Wir haben hier alſo eine Grundſtellung ohne eigentliche Sanktion – nicht gegen die Sanktion –, der betreffende lebt in ſchlichtem, unbewußtem Einverſtändnis mit ſeiner Grundſtellung. Die Grundſtellung kann alſo eine eigentliche Sanktion bis auf dieſen letzten Reſt eines unbewußten Einverſtandenſeins bzw. eines tatſächlichen Sichüberlaſſens eines tatſächlich In-ihr-ſtehens entraten, wenn das auch für ſie eine entſcheidende Modifikation darſtellt, ob ſie ohne oder mit Sanktion verſehen iſt – für ihr Weſen iſt es nicht direkt konſtitutiv, es gibt auch Grundſtellungen ohne Sanktion. Aber ſie kann nicht nur ohne Sanktion auftreten, ſondern ſogar entgegen einer konträren Sanktion beſtehen. Bei dem bewußten Typus mit einer Grundintention außer ſeiner tatſächlichen Grundſtellung kann die Grundſtellung desavouiert werden, es wird ihr die Sanktion nicht nur verweigert, ſondern ſie wird ausdrücklich desavouiert. Wenn ſie damit auch im gewiſſen Sinn »entſeelt« worden iſt, ſo exiſtiert ſie doch noch in rudimentärer Form weiter, wir bleiben nicht nur in vielen Einzelſtellungen ſtehen, wo wir waren, ſondern auch in unſerer Stellung zu Gott und Welt. Im Gegenſatz dazu ſind Grundintention und Sanktion *weſenhaft verknüpft*.

Eine Grundintention ohne ausdrückliche Sanktion iſt undenkbar, wie erſt recht eine desavouierte Grundintention. Sie iſt vielmehr ihrem Weſen nach ſanktioniert, aus der Sanktionshaltung geboren – die reine Entfaltung der verſelbſtändigten Sanktion zu einem Akt im vollen Sinne. Sie *wird* nicht ſanktioniert, ſondern ſie *iſt* ſelbſt Sanktion, ſie iſt nur noch mehr als bloße Sanktion. Die Sanktion iſt eo ipso ſtets in ihr inkarniert. Die gegenwärtige Grundintention kann alſo garnicht ſanktioniert werden, ſo wenig wie die Sanktion ſelbſt wieder ſanktioniert werden kann, da ſie eben ſelbſt eine zum vollen Akt gewordene Sanktion iſt – eine reine Ausgeſtaltung derſelben nach einer neuen Richtung.

An dieſer Stelle müſſen wir noch einen weiteren Unterſchied machen. Die Intention beſitzt als ſolche zwar konſtitutiv einen nicht nur die faktiſche Grundſtellung, ſondern auch die ſanktionsgeborene Grundhaltung der Perſon transzendierenden Charakter. Die Perſon

Digitized by Google

ruht mit ihrer moralischen Intention nie in ihrer faktischen Grundstellung – sie will stets an anderer Stelle stehen als sie faktisch zu stehen stehen meint. Je höher die Person sittlich steht, je wertantwortender ihr wirkliches Sein ist, um so ausgeprägter ist das »subjektive« Diskrepanzbewußtsein von Grundintention und faktischer Grundstellung. Auch wenn objektiv die Person ganz da s t e h t, wo ihre Intention ist, oder besser gesagt, alles Sein und Stellungnehmen von der Intention getragen und qualitativ mit ihr gleichartig geworden ist, wie bei dem Heiligen, bleibt subjektiv dieses Diskrepanzbewußtsein bestehen und die Person desavouiert den leeren Ort, den sie in Wahrheit längst verlassen, aber an dem sie für ihr Bewußtsein noch als Natur zu stehen vermeint. Ist dieser transzendierende Charakter der Grundintention und ihre subjektive Diskrepanz von der Grundstellung der Person für die Intention konstitutiv, so gibt es einen Charakter des unvollständigen, substanzlosen – des nur intendierten, den wohl die moralische Intention besitzen kann, aber durchaus nicht besitzen m u ß.

Stellen wir zwei Fälle nebeneinander.

In dem einen Fall ist die Person in ihrer Grundstellung weitgehend von Hochmut und Begehrlichkeit beherrscht – daneben besitzt sie aber eine moralische Grundintention. Die Intention ist ganz leer, d. h. ohne jede Füllung durch das eigentliche organische Wesen der Person. Die Person ist nur in dieser leeren Weise auf die Welt des Guten, Positiven gerichtet – es fehlt die Beteiligung des ganzen Wesens der Person, die einer vollen wertantwortenden Stellungnahme – wie Liebe, Begeisterung, Freude – eigen ist.

In dem anderen Fall hat die Person ihre hochmütig-begehrliche Grundstellung verlassen und ist mit ihrem ganzen Wesen in die Intention eingegangen. Sie steht objektiv da, wo ihre Intention ist – ihre Wertantworten haben, einerseits einen sanktionsgeborenen Charakter mit der ganzen Ausdrücklichkeit und Bewußtheit der Intention antwortend, aber mit der größten, das ganze Wesen umspannenden Fülle, in der die tatsächliche Haltung der Person eingeschlossen ist.

Das, was die beiden Fälle unterscheidet, liegt auf der Hand. Im ersteren Fall ist die Intention isoliert und unausgefüllt, ihre Rolle in der Person ist auf einen letzten Rest reduziert. Im letzteren Fall ist die Intention zu ihrer höchsten Entfaltung gelangt, sie hat ihre eigentliche normale Rolle in der Person erreicht. Die Leere und eigentümliche Substanzlosigkeit, die sie im ersteren Fall besitzt, ist kein Wesensmerkmal der Intention, sondern nur einer möglichen Form von Intention eigen. Wir müssen die Momente der »Bewußtheit«, »des-aus-der-Sanktion-geborenseins«, der »willensmäßigen Aus-

Digitized by Google

drücklichkeit«, die der Forderung der Werteweit erst wirklich Rechnung trägt – von diesem Moment der Leere und Substanzlosigkeit auf das entschiedenste trennen und uns klar machen, daß sie keineswegs notwendig verbunden sein müssen. Das erstere konstituiert die moralische Intention, bildet ihr Wesensmerkmal, das letztere *kann* ihr eigen sein – *braucht* es aber nicht. Die moralische Intention, die die ganze Person umfassend zur Seele des gesamten Seins der Person geworden ist, ist *nicht weniger bewußt, ausdrücklich, sanktionsgeboren* – wie die leere Intention, die sich isoliert und im qualitativen Gegensatz zu ihr, neben der tatsächlichen Grundstellung der Person erhebt.

Wir müssen uns also hüten, diese Leere und Ungefülltheit der *nackten* Intention, die für die moralische Intention als solche nicht konstitutiv ist, mit dem obengenannten transzendierenden Charakter gleichzusetzen, der die moralische Grundintention als solcher wesenhaft auszeichnet. Wenn man dies nicht tut und die Leere und Ungefülltheit für ein Wesensmerkmal der Intention hält, würde man *in* den Fehler der Kantischen Auffassung verfallen, der die Sterilität der Intention für ein Wesensmerkmal des sittlichen Willens erklärt.

Dieses folgenschwere Mißverständnis rührt wohl daher, daß kein solch bloß intendiertes Grundverhalten der Person denkbar ist, ohne die Momente der Ausdrücklichkeit, Bewußtheit und Sanktion. Es ist eine Eigenart der geistigen Person, daß sie nicht nur in wirklichen Stellungnahmen auf Objekte bezogen sein kann, sondern auch in bloßen Intentionen, die, wie wir schon früher sahen, nie als bloß freischwebende wurzellose Stellungnahmen interpretiert werden dürfen. Eine Grundrichtung in dieser Seinsform schließt stets die Bewußtheit, Ausdrücklichkeit und Sanktion in sich. Wegen dieser einseitigen Wesensbeziehung verfällt man leicht in den Fehler, auch umgekehrt einen so engen Zusammenhang anzunehmen. Man meint, die Ausdrücklichkeit, Bewußtheit und Sanktion sei notwendig an diese eigentümliche Seinsform des Bezogenseins gebunden. Davon kann aber, wie wir eben sahen, keine Rede sein.

Das bisher Betrachtete führt uns dazu, folgende drei Grundarten des Bezogenseins der Person auf Objekte zu unterscheiden. Einmal die faktische Grundstellung der Person – die ohne jegliche moralische Intention vorhanden sein kann oder von einer moralischen Intention desavouiert wird. Für diese »natürliche« unsanktionierte Stellung, in der die Person sich kraft ihrer natürlichen »Gravitation« befindet, wollen wir den Ausdruck Grundstellung verwenden. Sie stellten wir bisher der moralischen Intention gegenüber.

Digitized by Google

Zweitens die moralische Grundintention, die entweder nackt auftreten kann – ohne jede Füllung des übrigen Wesens der Person eben als »bloße« Intention, oder als Seele der Grundhaltung der Person – als Träger der sanktionsgeborenen Haltung der Person, die nunmehr nicht einfach dasteht, wo ihre natürliche Gravitation sie festhält – sondern frei die Intention mit ihrem ganzen Wesen mitvollzieht.

Drittens endlich diese sanktionsgeborene Haltung der Person selbst, deren Seele die Intention ist – bei der die Person nicht da steht, wo sie ihren Anlagen nach sanktionslos stünde –, sondern mit ihrem ganzen Wesen mit der moralischen Intention sich identifiziert hat – bei der alle Stellungnahmen aus dem Sanktionszentrum, ohne an Fülle zu verlieren, entspringen, wie es typisch bei Heiligen der Fall ist. Diese wollen wir fortan im Gegensatz zur Grundstellung die Grundhaltung der Person nennen, die natürlich auch nur auf der positiven Seite als wertantwortende vorkommen kann.

Selbstverständlich ist bei Personen mit einer moralischen Intention nicht entweder nur eine Grundstellung mit desavouierender nackter Intention oder nur eine von der zum Wesensprinzip gewordenen Intention getragene Grundhaltung vorhanden, sondern die Person kann teils noch tatsächlich in ihrer Grundstellung verharren, teils schon zur Grundhaltung sich erhoben haben – in gewissen Schichten kann sie noch von der Intention unberührt bleiben – in anderen schon durch diese ganz getragen sein. Wir werden auf diese Unterschiede noch gleich zu sprechen kommen, wenn wir den möglichen Einfluß der Grundintention auf die Grundstellung kennen lernen.[1])

In der Sphäre des aktuellen Erlebnisstromes können natürlich noch Regungen dieser Art vorkommen, es kann hier auch noch ein

1) Die Fundierungsbeziehung der Stellungen der Person zu einzelnen Gebieten in der Grundstellung ist eine ganz andere als diejenige von Intentionen auf einzelne Gebiete in der Grundintention. Während mit der Änderung der allgemeinen Grundstellung eine Änderung der Einzelstellungen ohne weiteres Hand in Hand geht – ist dies bei der Grundintention durchaus nicht der Fall. Wenn jemand seine faktische Grundstellung aufgibt, etwa bei einer Bekehrung, so erstirbt mit dem Verlassen der bisher innegehabten Grundstellung auch die zugehörige Einzelstellung ohne weiteres. Mit der faktischen Abkehr von der Welt des Begehrlichen im allgemeinen und der Zuwendung zur Welt der sittlichen Werte –, bzw. zum Guten – erstirbt z. B. die konkretere Hingegebenheit der Person an die Sphäre der Gaumenlust von selbst. Indem sich die Person in toto von der Begehrlichkeit abgelöst hat, liegt auch im einzelnen nunmehr dies alles hinter ihr – sie steht jenseits dieser Sphäre, in der sie vorher lebte.

Digitized by Google

»freiſchwebendes« Entgleiſen ſtattfinden – in der überaktuellen Sphäre, in der ſich all das befindet, was zum wirklichen, dauernden Weſen der Perſon gerechnet werden muß, kann jedoch, ſolange ein Rückfall in die verlaſſene Grundſtellung nicht wieder eintritt, eine ſolche Haltung nicht ſtattfinden (vgl. dazu oben). Grundſtellung und überaktuelle Einzelſtellung ſtehen in einem ſo engen Zuſammenhang, die Fundierung iſt eine ſo unmittelbare und abſolute, daß jeder Veränderung in der Grundſtellung eine Veränderung in den Einzelſtellungen und dem Verlaſſen der Grundſtellung ein Verlaſſen der Einzelſtellungen ohne weiteres entſpricht.

Bei der Grundintention hingegen liegt eine ſolche ſelbſtverſtändliche Fundierung der Einzelintentionen durchaus nicht vor. Gemäß ihrer bewußten rein geiſtigen Subſtanz muß, wie ſie ſelbſt ſtets einmal aktuell »gefaßt« werden mußte, auch jede Einzelintention einmal neu »gefaßt« werden. Wohl iſt durch die Grundintention eine ſelbſtverſtändliche Baſis für die Einzelintentionen gegeben, wir können ohne weiteres annehmen, die Perſon, die eine beſtimmte qualitative Grundintention gefaßt hat, wird auch die dieſer qualitativen Stufe entſprechende Einzelintention im gegebenen Moment faſſen. Aber ſie muß die Einzelintention doch neu faſſen, dieſe beſtehen noch nicht ohne weiteres in der Perſon mit der neu gefaßten Grundintention – ſo daß die Perſon ſich ihrer bei gegebener Situation nur inne zu werden brauchte, daß ſie ſie in ſich vorfände, wie es bei den Einzelſtellungen der Fall iſt, die mit gegebener Grundſtellung – ohne daß die Perſon ſie bewußt einſetzen müßte, einfach von ſelbſt ſich einſtellen. Dieſer Unterſchied der Fundierung der Einzelſtellungen in der Grundſtellung und der Einzelintentionen in der Grundintention zeigt uns den Unterſchied von Grundſtellung und Grundintention wieder deutlich. Die Grundſtellung iſt da, ohne daß ſie einmal aktuell von der Perſon hätte eingeſetzt werden müſſen, während die Grundintention, obgleich an ſich natürlich erlebnistranſzendent und überaktuell, ſtets einmal aktuell eingeſetzt werden muß. Jetzt gilt es, das eigentümliche Verhältnis, in dem beide zueinander ſtehen, kennen zu lernen; denn ſie ſind beide voneinander abhängig und die Grundintention beſitzt eine eigenartige Wirkungsmöglichkeit auf die Grundſtellung, wie wir in folgendem ſehen werden.

§ 2. Die Wirkung der moraliſchen Intention als ſolcher auf die Grundſtellung.

Wenn jemand, der bisher keinerlei Grundintention beſaß, dazu gelangt, eine ſolche zu faſſen und den großen Schritt vollzieht, den

Digitized by Google

wir als die spezifisch »moralische Wendung« bezeichneten, so bleibt davon natürlich seine Grundstellung nicht unberührt. Zwei Menschen, die vorher dieselbe gemischte Grundstellung einnahmen, für die teils das Begierlich-angenehme, teils das ihren Hochmut Befriedigende, teils das Gute eine Rolle spielte – haben nicht mehr genau die gleiche Grundstellung, wenn die eine aus ihrer »Unbewußtheit« erwachend in den Besitz einer moralischen Grundintention gelangt. Das bloße Auftreten derselben bedeutet eine wesentliche Modifikation der Grundstellung der Person. Wenn sie auch im übrigen noch an der Stelle faktisch stehen bleibt, wo sie vorher war, wenn sie der Sphäre der Begierlichkeit und des Hochmutes auch noch relativ hingegeben bleibt – wenn sie sich auch durchaus noch nicht losgelöst hat, wenn sie auch noch weit entfernt davon ist, dort zu stehen, wo ihre Grundintention ist, so hat doch ihre Grundstellung eine ganz wesentliche Modifikation erfahren durch dieses Erwachen. Die Person hat gleichsam ihren Kopf aus der Schlinge gezogen, wenn auch ihr Leib noch darin ist – sie erhebt ihren Kopf nunmehr über ihre Stellung, statt in derselben »aufzugehen«, wie bisher. Sie steckt nicht mehr bis »über die Ohren« darin und ihr Kopf ist nicht nur als Sprachrohr dieser Stellung wach geworden, wie bei dem bloßen Kenner seiner Grundstellung, sondern zu wirklicher souveräner Erhabenheit über diese Sphäre erwacht, frei eine »Desavouierung« der eigenen Stellung vollziehend. Von dieser Veränderung wird jedoch nicht die ganze Grundstellung in gleicher Weise betroffen. Dieses »köpfen« der Grundstellung durch die Grundintention, dieses »Distanz-zu-ihr-gewinnen« der Person, diese wenigstens »geistige Souveränität« über sie reicht nur so weit, als die Grundintention selbst qualitativ vorgedrungen ist, im übrigen bleibt die Person in ihrer Grundstellung weiter »unbewußt« stecken. Wenn jemand z. B. diese moralische Wendung vollzieht und nun einen guten Willen besitzt, eine bewußte Intention auf das »Gute« faßt – so kann dieses »Gute« qualitativ noch sehr rudimentär sein. Es kann noch mit vielen unreinen Elementen durchsetzt sein. Die Person will zwar das Gute, aber noch in gewissen Grenzen, was sich z. B. darin äußert, daß viele einzelne Werttypen noch nicht mit einbezogen sind in das Gesamtbild des erstrebten »Guten«. Jemand will zwar das »Gute«, er will im einzelnen Gerechtigkeit, Treue, Zuverlässigkeit, Solidarität, Wahrhaftigkeit – aber Demut, verzeihende Liebe, Keuschheit will er noch nicht. Er versteht ihre Wertnatur noch nicht – er ahnt noch nicht, daß das »Gute« dies auch umschließt, bzw. er ahnt noch nichts von den Tiefen und Höhen,

Digitized by Google

in die das »Gute« hineinreicht. Wie wir an früherer Stelle sahen, entsprechen sich Grundwert und Einzelwert in der Weise, daß der Blindheit für einen konkreten Werttypus, etwa Reinheit, eine bestimmte Trübung des sittlichen Grundwertes und eine Unvollständigkeit im Erfassen des Grundwertes entspricht. Nur derjenige, der alle konkreten sittlichen Werttypen versteht, versteht auch den sittlichen Grundwert richtig – nur für den steht er von aller Versetzung mit hochmuts- und begehrlichkeitsrelativen Elementen befreit, ganz rein in seiner eigenen Natur da. Dieser durchgängigen Korrelation von Grundwert und konkreterem Werttypus entspricht natürlich ebenso eine von Grundstellung und Einzelstellung. Es ist nun nicht schwer zu sehen, daß derjenige, der Demut, Keuschheit, verzeihende Liebe noch nicht kennt und noch nicht verstehen kann – der darum noch unfähig ist, auch sie mit einer bestimmten Einzelintention zu umfassen, auch den Grundwert noch nicht ganz rein vor sich hat und in seiner Grundintention das Gute nur bis zu einer gewissen Tiefe, Vollständigkeit und Reinheit umfaßt. Dann ist er auch nur bis zu einem bestimmten Grad seiner Grundstellung, die ihm den Blick noch teilweise verdunkelt, sich bewußt. Er desavouiert sie ausdrücklich nur so weit, als er sie als falsch rekognosziert hat. Er ahnt nicht, daß er an vielen Stellen, sowohl im einzelnen, als auch in seiner Grundstellung noch ganz an Hochmut und Begehrlichkeit hingegeben ist. Er hat eben den Kopf nicht überall aus seiner Grundstellung herausgezogen, sondern nur bis zu einer gewissen Tiefe. Was jenseits dieser Grenze liegt, bleibt noch unbeleuchtet von der Grundintention, hier hat sich die Spaltung von Grundstellung und Grundintention noch nicht vollzogen – hier bleibt die Person noch in naturhafter Verwachsenheit mit ihrer Grundstellung – hier bleibt sie noch völlig »unbewußt« in dem oben charakterisierten Sinn. Die tiefe Veränderung der Grundstellung durch die Tatsache, daß die Person überhaupt zu einer Grundintention gelangt, erstreckt sich also zunächst nur so tief, als die Grundintention vorgedrungen ist. Nur die Schichten und Teile der Grundstellung, die von der Grundintention durchleuchtet worden sind, aus denen sich die Person *in der Bildung* einer Grundintention wenigstens in ihrer geistigen Spitze herausgerissen hat – werden von dieser tiefgehenden Veränderung betroffen – im übrigen bleibt die Person, wie gesagt, in ihrer Grundstellung. Aber auch die Grundstellung im ganzen erhält eine durchgängige Modifikation durch das Vorhandensein einer moralischen Grundintention. Diese Modifikation ist aber nicht mit jener tiefgehenden Veränderung zu vergleichen, die

Digitized by Google

wir als »Köpfung« der Grundstellung bezeichneten, es ist nur, wie wir immer bei Betrachtung der Person sehen, die Person doch eine solche Einheit, daß keine Veränderung an einer Stelle völlig isoliert bleibt – irgendeine Färbung erhält stets dadurch auch das übrige. Das Auftreten einer moralischen Intention bedeutet eine so entscheidende Veränderung der ganzen Person, ihre Grundhaltung wird dadurch formal so verändert, daß auch die Grundstellung in den Schichten, wo sie allein bleibt und von der Grundintention nicht durchleuchtet wird, doch einen anderen Charakter aufweist, als bei den Personen, bei denen keinerlei moralische Intention vorhanden ist. Wenn die Person irgendwo »moralisch bewußt« geworden ist, ist ihre naturhafte Unbewußtheit – auch da, wo sie an sich noch fortbesteht, niemals ganz dieselbe als bei der völlig unbewußten, unerwachten. Das intentionslose, einfache Stehenbleiben gewissen Gebieten gegenüber des sogenannten »moralisch strebenden« Menschen – ist von dem Schlaf Leporellos doch immer schon verschieden.

§ 3. Die Modalitäten der Grundintention.

Findet sich eine letzte Färbung und Umgestaltung der ganzen Grundstellung immer, wenn die Person überhaupt eine moralische Intention besitzt, eine Umformung, die durch die bloße Existenz einer moralischen Intention als solcher gegeben ist, so hängt der Grad dieser Umformung ganz von der »Modalität« der Grundintention ab. Die Grundintention kann nämlich in sehr verschiedenen Modalitäten auftreten. Wir müssen vor allem drei solcher Modalitäten unterscheiden.

Sie kann erstens in endlicher und begrenzter Form auftreten. Jemand hat einen guten Willen, er bejaht das »Gute«, aber nur bis zu einem bestimmten Grad. Der Gesamtwert ist nicht nur qualitativ rudimentär und primitv, mit trübenden Hochmuts- und Begehrlichkeitselementen durchsetzt, er wird auch nur intendiert in diesen Grenzen. Die Person ist nur bereit sich an diesen Grundwert hinzugeben, sofern er nicht eine zu radikale Absage an Hochmut und Begehrlichkeit involviert. Die trübenden Elemente in der Materie des Ideals sind nicht nur die Folgen einer nicht ganz überwundenen Wertblindheit, sondern eine conditio sine qua non für die wertantwortende Hingabe der Person. Der gute Wille solcher Personen ist nicht »unbegrenzt«; sie wollen sich innerhalb gewisser Grenzen der Welt der Werte und ihrer Forderung unterwerfen – aber eben nur innerhalb gewisser Grenzen. Es gibt einen Punkt, an dem sie rufen, »halt, so weit gehe ich, aber nicht weiter«; sie wollen

Digitized by Google

Gott dienen, ſolange »ihre Kreiſe« dadurch nicht geſtört werden. Sehr oft treffen wir ſolche Menſchen, von denen wir dann ſagen, gewiß, ſie haben einen guten Willen – aber keinen unbegrenzten. Man darf ihnen nicht zu viel zumuten – man weiß, man kann nicht ohne weiteres ſtets an ihren guten Willen appellieren. Es fehlt nicht bloß an der ſittlichen Einſicht – ein Fehler, der ja auch ſtets verſchuldet iſt und in der Grundſtellung begründet iſt –, ſondern auch an der Abſolutheit des guten Willens. Es iſt der durchſchnittliche Typus des braven moraliſchen Mannes, bei dem dieſe Modalität des guten Willens auftritt, allerdings zugleich der Typus des »Gerechten«, bei dem der Schritt zum Phariſäer nicht mehr groß iſt. Der ſittliche Wert der moraliſchen Intention in dieſer Modalität iſt denn auch an ſich noch ein ſehr bedingter, noch abgeſehen von der Gefahr der Selbſtgerechtigkeit. Der Einfluß auf die Schichten der Grundſtellung, die von der moraliſchen Intention unberührt bleiben, iſt bei dieſer Modalität der denkbar geringſte.[1])

Die moraliſche Intention kann aber auch unbegrenzt auftreten. Wir treffen oft Menſchen, die zwar noch ein primitives und rudi-

1) Dieſer Fall des »begrenzten« guten Willens darf natürlich nicht mit dem des jenſeits der »moraliſchen Intention« überhaupt liegenden Falles des Idolfanatikers verwechſelt werden. Bei dem Idolfanatiker wird ein rein auf Hochmut und Begehrlichkeit Relatives formal zum Wert erhoben, nur um es als ſolches zu ſteigern, nur um für es die objektive Gültigkeit der Wertewelt zu uſurpieren. Er gibt ſich an das Idol hin, nicht um des ſcheinbaren formalen Wertcharakters, ſondern um der idolatriſchen Materie willen. Er beſitzt weder einen unbegrenzten noch einen begrenzten guten Willen, ſondern ein bewußtes Abzielen auf die Hochmut und Begehrlichkeit befriedigende Materie des Idols, das durch dieſe pſeudo-objektiv-gültige Form eine noch tiefere Befriedigung für Hochmut und Begehrlichkeit gewährt. Typiſch dafür ſind all die Reſſentiment-geborenen Idole. Der große Unterſchied zwiſchen der böſen Haltung der Schöpfer eines Idols und der tragiſchen, derer die dieſem Idol »guten Willens« folgen, durch ſeinen »idealen Charakter« getäuſcht – beſteht eben in dem Unterſchied von idolatriſcher Hingabe und echtem »guten Willen« bzw. »moraliſcher Intention«, wenngleich die Haltung der letzteren damit nicht von aller Schuld freigeſprochen werden kann.

Wenn hier von Idolen die Rede iſt, ſo ſind darunter zunächſt nur die reinen qualitativen Idole verſtanden, in denen ein negatives formal als poſitiv wertvolles hingeſtellt wird, wie das Idol der anarchiſchen »Auslebefreiheit«, das Idol der »Autarkie«, nicht die Stellungsidole – in denen ein an ſich Wertvolles nur an eine viel zu hohe, evtl. abſolute, ihm an ſich nicht zukommende Stelle gerückt wird – wie das Staatsidol des den Staat vergottenden, das Kulturidol, das Kunſtidol uſw. Bei den Stellungsidolen liegt vielmehr ein ganz anderer Fall vor. Auf die verſchiedenen Idoltypen ſoll in einer eigenen Arbeit eingegangen werden.

Digitized by Google

mentäres, inadäquates Bild der sittlichen Wertewelt und des Grundwertes »gut« haben, von denen wir aber entschuldigend hervorheben, sie haben ja einen so unbegrenzt guten Willen. Die unreinen Elemente, die in dem »Ziel« ihrer moralischen Intention enthalten sind, sind hier ein reiner Ausfluß ihrer partiellen Wertblindheit – also ihrer faktischen Grundstellung – aber die moralische Intention richtet sich nicht ausdrücklich auf diese – so daß sie dem »Guten« nur in dieser Verunreinigung sich hingibt. Die moralische Intention gilt dem Grundwert, sofern er wirklich wertvoll ist – die unreinen Elemente werden mitbejaht, spielen für die Frage der Hingabe aber keine integrierende Rolle.

Es ist dies eine höchst merkwürdige Eigenart der moralischen Intention, daß sie über das ihr gegebene Objekt, dem sie faktisch gilt, hinaus auf die ganze Welt des Guten, auch soweit es der Person nicht bekannt ist, abzielen kann. Es gibt Fälle, in denen jemand ein noch relativ primitives Bild der Welt des sittlich Guten besitzt. Denken wir an jemand, dem die philantropischen Ideale der Aufklärungszeit, wie sie etwa in Schikaneders Text der Zauberflöte verkörpert sind, die Welt des sittlich Guten an sich repräsentieren. Von der Begrenztheit, den verunreinigenden Hochmutselementen in diesem »Ideal« weiß und bemerkt er nichts, aber seine moralische Intention gilt dem »Guten« in diesem Ideal, sie zielt auf dasselbe »qua« gut hin, in der Intention liegt eine unendliche Richtung auf das Gute, die über dieses Ideal weit hinausführt, obgleich die Person von nichts Höherem »weiß«. In ihrem guten Willen liegt immanent die Bereitschaft zu ganz anderem, als das ist, was die Person infolge ihrer partiellen Wertblindheit zu fassen und zu verstehen imstande ist. Wir haben ihnen gegenüber das Gefühl, daß ein guter Wille vorliegt, an den man unbegrenzt appellieren kann. Diese Personen können mit ihrem guten Willen fortleben in ihrer Richtung auf ein sehr primitives, sittliches Gesamtziel, nichts ahnend davon, wie tief sie noch in ihrer hochmütig-begehrlichen Grundstellung stecken, wie in der Tiefe eine Strecke weit nur eine intentionslose und sanktionslose Grundstellung fortbesteht. Aber wenn sie sich unter die echte Autorität unterordnen, vermag diese an ihren guten Willen anzuknüpfen und die moralische Intention in die letzte Tiefe der Person hineinzutragen. Die vorhandene moralische Intention besitzt eine formale und potentielle Unbegrenztheit, die eine Unterlage für die echte Autorität gewährt und die diese in eine materiale und aktuelle verwandeln kann.

Digitized by Google

Es ist nicht schwer zu sehen, daß die moralische Intention, die in dieser zweiten Modalität auftritt, von weit größerem Einfluß auch für die Teile der Grundstellung ist, die sie an sich nicht mitbetrifft, als die moralische Intention in der ersten Modalität, also die begrenzte moralische Intention. Bei diesen Menschen mit unbegrenzt gutem Willen ist die ganze Grundstellung, auch wo sie ohne moralische Intention fortbesteht, durch das bloße Vorhandensein einer potentiell-formal unbegrenzten moralischen Intention wesentlich modifiziert. Der Schlaf ist hier, auch wo er an sich noch fortbesteht, wesentlich weniger tief und konstitutiv als im Falle der ersten Modalität, geschweige denn als bei Menschen ohne moralische Intention.

Diese Unbegrenztheit ist aber ohne die Hilfe einer Autorität rein potentiell, d. h. die Person weiß nicht nur nicht im einzelnen, wie tief sie noch in ihrer sanktionslosen Grundstellung lebt und inwiefern ihr Ziel mit unreinen Elementen versetzt ist – sondern sie vollzieht auch diese Richtung ins Unbegrenzte nicht ausdrücklich. Dieses Moment führt uns aber schon zu der dritten Modalität der moralischen Intention. Sie kann nämlich nicht nur potentiell unbegrenzt sein, sondern die Person kann auch die formale Unbegrenztheit aktuell vollziehen. Die Person kann, obgleich in ihrem Verständnis für den Grundwert noch nicht zu völliger Reinheit durchgedrungen, doch ausdrücklich die Bereitschaft in ihrem guten Willen über das gegebene Bild der Welt des sittlich Guten hinauszugehen, wenn sie auch noch nicht weiß, in welcher Richtung, besitzen. Sie kann sich der Unbegrenztheit der Bereitschaft, wenn auch nur in formaler Weise ausdrücklich innewerden, gleichsam sagen, ich bin zu allem bereit, was Gott von mir verlangt. Obgleich sie im einzelnen noch nicht zu wissen braucht, worin die Begrenztheit ihres sittlichen Weltbildes besteht, obgleich sie nichts davon weiß, daß in vielen Schichten ihrer Grundhaltung eine moralische Intention noch nicht existiert, so ist sie sich doch ihrer Begrenztheit und relativen Unerwachtheit *generell* bewußt, im Gegensatz zu den Typen mit einer bloß potentiell unbegrenzten moralischen Intention. Diese Person könnte die Worte der Apostel wiederholen, die sie noch vor ihrem völligen Erwachen zu Christus sprachen: »Herr, wohin willst Du, daß wir gehen«.

Für diese dritte Modalität der moralischen Intention ist es besonders charakteristisch, daß die faktische Grundstellung generell desavouiert wird. Auch da, wo man von ihrer Negativität nichts weiß, auch da, wo man am wenigsten einen Schlupfwinkel von Hochmut und Begierlichkeit vermuten dürfte. Im Gegensatz zu der

Digitized by Google

Perſon, bei der die moraliſche Intention die faktiſche Grundſtellung durchgängig »geköpft« hat, bei der durchweg die Grundſtellung von einer moraliſchen Intention durchleuchtet iſt, kann die Perſon hier noch an vielen Stellen ſchlafen und ihre Geſamthaltung ſtreckenweit nur in einer faktiſchen Grundſtellung beſtehen. Aber ihre moraliſche Intention zielt bewußt auf die ganze Grundſtellung, ihre Gültigkeit auch für alles erklärend, was ſie tatſächlich noch nicht umfaßt. Es iſt die typiſche Haltung des echten, aber primitiven Chriſten, der es noch zu keiner völligen Köpfung der Grundſtellung gebracht hat. Er lebt in der Einſtellung, die in den Worten zum Ausdruck kommt: »Gott ſei mir armem Sünder gnädig«, ſich als Sünder im ganzen fühlend, ohne deshalb im einzelnen wiſſen zu brauchen, wo er noch unerwacht, ſchlicht in der Hingabe an Hochmut und Begehrlichkeit lebt. Er dasavouiert ſeine faktiſche Grundſtellung in toto und erklärt ſeine unbegrenzte Bereitſchaft die moraliſche Intention auf alles auszudehnen, ohne den Umfang ſeiner faktiſchen Begrenztheit wirklich zu kennen. An dieſer formalen Unbrenztheit der moraliſchen Intention wird nichts dadurch geändert, daß die Perſon in ihrer faktiſchen Unerwachtheit weiterhin verbleibt.[1])

Natürlich iſt die moraliſche Intention, wenn ſie in dieſer dritten Modalität auftritt, von noch größerem Einfluß auf die geſamte Grundſtellung der Perſon, auch für die Teile derſelben, bei denen ſich nur eine faktiſche Stellung und keinerlei moraliſche Intention daneben findet, als die moraliſche Intention in den beiden anderen Modalitäten. Erſt recht hat bei dieſem Typus die Grundſtellung, auch

1) Dieſe Modalität der moraliſchen Intention bleibt ſubjektiv beſtehen, auch bei dem völlig Erwachten. Auch bei jemand, deſſen Verſtändnis für den Grundwert »gut« zur völligen Reinheit gelangt iſt, der in dem Ziel der moraliſchen Intention keinerlei hochmütig-begehrliche Elemente beſitzt, der alle Werttypen verſteht und kennt, deſſen moraliſche Intention die ganze Grundſtellung durchdringt, bei dem ſich nirgends mehr ein unerwachtes Stecken in ſeiner bloß faktiſchen Grundſtellung findet, liegt auch eine ſolche generelle Desavouirung der faktiſchen Grundſtellung vor, ſowie eine prinzipielle Unbegrenztheit der moraliſchen Intention, ſtets bleibt das Bewußtſein, daß ſie die Intention nicht auf das Bekannte beſchränken darf, und muß auch bleiben. Stets muß die Perſon das Bewußtſein behalten, ich will das Gute, das ich noch lange nicht genug erkenne., ich desavouiere meine natürliche Grundſtellung, deren Verderbtheit ich ſicher noch lange nicht genug erkenne. Die Intention muß dieſen formal in die Unendlichkeit tranſcendierenden Charakter behalten, auch da, wo das Ziel de facto wenigſtens in ſeiner Wertnatur rein erfaßt wird und ſelbſt, wenn die Perſon tatſächlich da ſteht, wo ihre Intention iſt, bzw. ihre Grundſtellung ganz in die Intention eingegangen iſt, und wir von einer ſittlichen Grundhaltung im vollen Sinne ſprechen können.

Digitized by Google

soweit sie noch von der Intention »unentdeckt« fortbesteht, nie mehr denselben Charakter, wie die Grundstellung des unbewußten Typus ohne moralische Intention. Hier hat die ganze Grundstellung, auch wo sie noch nicht geköpft wurde durch die Intention', doch einen gewissen Ungültigkeitscharakter erhalten, infolge der generellen Desavouierung. Die Person ruht nirgends mehr mit ihrem ganzen »Gewicht« in ihrer Grundstellung, alles hat generell ein Fragezeichen erhalten.

§ 4. Die umformende Wirkung der moralischen Grundintention.

Von dieser Veränderung der Grundstellung durch das bloße Eintreten der Grundintention ist die eigentliche Wirkung der Grundintention auf die Grundstellung ganz zu trennen. Wir können durch die Grundintention unter Umständen die bestehende Grundstellung wirklich auflösen, bzw. uns wirklich an einen anderen Ort hinstellen. Denken wir z. B. an gewisse Momente im Leben von Heiligen, so können wir sehen, wie die Intention die Grundstellung wirklich umformt. Wenn nämlich die Intention voll willensmäßigen Charakter annimmt und der Grundstellung mit letztem unerbittlichem Ernst »zu Leibe geht«, indem sie zur »Tat« wird, so wird die Person wirklich durch sie an eine andere Stelle »hingestellt«. Dies vollzieht sich meist an der Loslösung der Person von einer Einzelstellung, die dann die Grundstellung gleichsam vertritt. Denken wir an die Situation, die vom hl. Franz von Assisi berichtet wird. Er trifft auf der Straße einen Aussätzigen. Aussätzige waren ihm bisher der Inbegriff alles Ekelhaften. Trotz seiner großen Liebe zu Armen und Kranken, die ihm schon vorher in so hohem Maße eigen war, daß er einem frierenden Bettler sofort seinen Mantel schenkte, hatte er ein unsagbares Grauen vor den Aussätzigen. Trotz seiner auf das Höchste, auf Gott und die Heiligkeit, gerichteten Grundintention, die das Gute in vollständiger und reinster Form umfaßte, bzw. auf dasselbe abzielte, trotzdem er im größten Umfang seine Grundstellung verlassen und aus einer rein demütig ehrfürchtig liebenden Grundhaltung herauslebte, »hing« er doch noch faktisch an der »Welt«, an »sich« selbst, am Angenehmen, wenigstens an dieser letzten tiefsten[1]) Stelle, an diesem letzten Rest – und gerade in diesem konkreten Verhältnis zu den Aussätzigen verdichtete sich

1) Tiefe ist hier natürlich in einem besonderen Sinne gemeint, nicht als qualitative Tiefe der Begehrlichkeit, sondern im Gegenteil als peripherste vom Standpunkt der qualitativen Tiefe der Begehrlichkeit aus – aber als »letzter« Rest der in der Person nach aller Absage noch zurückbleibt.

Digitized by Google

dieser letzte Rest von Anhänglichkeit. In diesem Moment, als er den Aussätzigen trifft, reißt er sich durch seine Grundintention, bzw. durch eine in dieser fundierten Einzelintention von dieser Anhänglichkeit los, indem er ihr unerbittlich zu Leibe geht. Die Intention wird zur »Tat«, er stürzt auf den Aussätzigen zu und umarmt ihn, küßt seine übelriechenden eitrigen Wunden und erstickt damit nicht nur diese konkrete Einzelstellung, sondern in dieser und durch diese die letzte Anhänglichkeit an die Welt. In diesem Moment »überwindet« er wirklich seine bisher noch an einer Stelle festgehaltene Grundstellung oder den letzten Rest derselben. Jetzt steht er wirklich an einer anderen Stelle – fern und losgelöst von der Welt und sich, an der er noch vorher mit einigen Fasern hing –, er hat sich durch dieses Tun »losgerissen« und an eine andere Stelle gesetzt. Diese Veränderung ist hier vom bewußten Personenzentrum »vollzogen« worden. Die Intention, von der Welt des Angenehmen sich loszureißen, bestand vorher als natürliche Konsequenz der ganz auf Gott gerichteten Grundintention. Sie bestand neben dem tatsächlichen Hingegebensein an die Welt des Angenehmen wenigstens in seinen letzten Resten. Die Intention hat aber nun endlich wirklich Hand angelegt, an dieses konkrete Hingegebensein und durch dieses hindurch an die ganze Grundstellung – sie hat voll willensmäßigen, ja direkt tathaften Charakter angenommen – die Person hat nun diese innere Tat vollzogen. Dann steht die Person wirklich da, wo ihre Intention ist, sie steht voll und ganz in ihrer Intention, die ganze Fülle der Person ist in die Intention eingegangen, wenn auch die Person selbst *subjektiv* den nunmehr leeren Ort, wo sie bisher gestanden, als ihre Natur weiter desavouiert.

Die Grundintention kann also die Grundstellung auch direkt *umformen*, besser gesagt, die Person kann durch die Grundintention ihr wirkliches Sein verändern, sie kann sich an eine andere Stelle stellen.

Die Grundintention kann nun erstens Einzelhaltungen umformen, etwa die Loslösung von einem bestimmten Gebiet vollziehen, ohne daß die Grundstellung als Ganzes dadurch aufgegeben wird. So kann etwa jemand sich von der Anhänglichkeit an die Sphäre der Gaumenlust losreißen, durch die zur Tat werdende Grundintention. Er beschließt etwa, von allen Speisen, die ihm besonders lieb sind, nie mehr zu essen, etwa, nie mehr Süßigkeiten zu essen, oder keinen Wein mehr zu trinken. In diesem Beschluß reißt er sich wirklich von der Sphäre der Gaumenlust los oder er tut es allmählich,

Digitized by Google

indem er in allen einzelnen Situationen stets diesen Riß weiter vollzieht und durchführt. Aber er reißt sich nur von dieser besonderen Sphäre los, sie symbolisiert nicht die ganze Sphäre des Angenehmen überhaupt, sie vertritt nicht die Welt des Begehrlichen, so daß diese besondere Sphäre nur der Ansatzpunkt für das Ganze ist.

Dadurch verändert er wohl auch zugleich etwas an der Grundstellung, sie wird dadurch wesentlich modifiziert, aber diese einzelne Anhänglichkeit an ein besonderes Gebiet »repräsentiert« nicht die Anhänglichkeit an das Angenehme überhaupt, so daß mit der Absage an das besondere Gebiet die ganze Welt des Begehrlichen mitgetroffen wird.

Es kann die Person also erstens ihre Stellung zu einem besonderen Gebiet wirklich verändern durch die Grundintention und eine in ihr fundierte Einzelintention. Infolge des engen funktionellen Zusammenhangs von Grundstellung und Einzelstellung, den wir oben kennen lernten, bedeutet jede Aufgabe einer Einzelstellung eine qualitative und »formale« Modifikation der Grundstellung. Aber die Grundstellung als Ganzes wird deshalb in diesem Fall noch nicht aufgegeben.

Die Person kann aber weiterhin auch die Grundstellung als Ganzes durch die Grundintention umformen, indem sie eine Einzelstellung aufgibt, die symbolisch die ganze Grundstellung vertritt, wenn es sich um die Einzelstellung handelt, in der sich die Grundstellung verdichtet, soweit sie noch begehrlicher oder hochmütiger Natur ist. Wir lernten dies soeben in dem Beispiel des heiligen Franziskus kennen. Was noch an Begehrlichkeit und Eigenliebe in seiner Grundstellung vorhanden war, hatte sich in diesem einen Punkt konzentriert. Mit dem Sichlosreißen von dieser Stelle riß er sich von seiner ganzen tatsächlichen Grundstellung los, soweit sie noch begehrlich-hochmütiger Natur war. Die Einzelstellung ist dann gleichsam nur der Punkt, an dem »Hand« an die Grundstellung »gelegt« wird, durch sie hindurch wird der Bruch mit der Grundstellung vollzogen.

Dabei ist zu beachten, daß jede Umformung der Grundstellung durch die Grundintention nicht nur eine materiale ist, also eine Ausschaltung der Herrschaft von Hochmut und Begehrlichkeit, sondern zugleich auch stets eine formale Umgestaltung, der wir oben durch die Gegenüberstellung von Grundstellung und Grundhaltung gerecht zu werden suchten. Die neue sanktionsgeborene Stellung-

Digitized by Google

nahme ist kein Ausfluß der Grundstellung mehr, sondern ein Ausfluß der Grundhaltung. Es ist eine »Einzelhaltung«, nicht aber eine »Einzelstellung«. Wie wir früher sahen, löst die zur vollen Tat gewordene moralische Einzelintention die jeweilige faktische Einzelstellung auf, so daß die Person in diesem einzelnen Punkt nicht mehr da steht, wo sie vorher stand, daß sie vielmehr, wie wir sagten, in diesem Punkte in ihrer Intention steht, aber genau genommen »steht« sie überhaupt nicht mehr, ihr stellungnehmendes Sein ist als solches formal ein anderes geworden. Nicht mehr ein von der natürlichen Gravitation der Person bestimmtes, sondern ein von der freien, rein geistigen Sanktion getragenes »Schweben«. Der Akt des echten Verzeihens, den jemand, der sich von seiner Anhänglichkeit an sich selbst durch seine moralische Grundintention losgerissen hat, der das Feld, in dem das Sich-kränken seinen Sitz hat, wirklich und prinzipiell aufgegeben hat, vollziehen kann, als zu tiefst sanktionierten und von der ganzen moralischen Intention getragenen, ist seiner formalen Struktur nach, sowohl wie er in der Person entspringt, als in der Art, wie er vollzogen wird, vor allem aber, was sein Sein als Akt überhaupt betrifft, etwas ganz Andersartiges als ein Quasiverzeihen, das sich vollzieht, nachdem die Kränkung ihre aktuelle Bedeutung verloren hat.

Die Person vollzieht ihn zwar in ihrer ganzen Fülle, aber in ganz anderer Weise selbsttätig aus ihrem eigentlichsten Personzentrum, eben dem Sanktionszentrum, heraus. Dieser Unterschied von sanktionsgeborener, intentionsgetragener Haltung und sanktionsneutraler einfacher Stellung, der sich in jeder konkreten Stellungnahme aufweisen läßt, zeigt sich erst recht deutlich, wenn wir die Einzelhaltungen ganzen Gebieten gegenüber den Einzelstellungen gegenüberstellen oder gar die Grundhaltung der Grundstellung. Jeder Erfolg der moralischen Intention in der Person durch eine qualitative Umformung der Grundstellung bedeutet zugleich eine Erweiterung der Grundhaltung und eine Verringerung der Grundstellung, d. h. die Person ist dadurch mit einer Faser weniger in der Grundstellung und mit einer mehr in der Grundhaltung befestigt. Dieser Unterschied von Grundhaltung und Grundstellung ist nicht gebunden an eine »Arbeit« der moralischen Intention. Eine sanktionsgeborene Grundhaltung liegt nicht nur da vor, wo eine moralische Intention die Grundstellung umgeformt hat. Es kann auch jemand gedacht werden, der von vornherein in der Zeit seiner moralischen Mündigkeit eine moralische Grundhaltung besitzt, die von einer moralischen Intention getragen ist, bei der der Übergang von Grundstellung in

Digitized by Google

Grundhaltung sich mit dem Schritt des moralischen Erwachens überhaupt von selbst vollzieht. Immer ist zwar subjektiv für die Person ihre Grundstellung gegeben als »ihre« Natur, die sie als Richtung nach unten zu Hochmut und Begierlichkeit kennt und die sie mit ihrer moralischen Intention desavouiert, obgleich sie objektiv mit dem Schwergewicht ihrer Person in ihrer Intention steht, also eine volle Grundhaltung besitzt.

§ 5. Die Abhängigkeit der moralischen Grundintention von der Grundstellung.

Kann durch die Grundintention, die zur »Tat« geworden ist, die Grundstellung der Person wirklich geändert werden, so ist andererseits die Grundintention von der Grundstellung auch bis zu einem gewissen Grade abhängig, nämlich in der Materie dessen, was als das »Gute« angestrebt wird. Je nach der faktischen Grundstellung ist die Wertsichtigkeit verschieden. Je nach der Stufe der Wertsichtigkeit ist die Materie des Objekts der Grundintention verschieden. Von der Grundstellung hängt es also ab, welcher Art das Ziel der guten Intention ist.

Wir treffen oft Menschen mit gutem Willen, deren materiales Ziel noch mit sehr unreinen Elementen durchsetzt ist. Sie sind zwar »bewußte« Menschen, und haben eine moralische Grundintention, aber das Gute, auf das ihre Grundintention sich richtet, ist noch sehr primitiv und rudimentär, wie auch viele Einzelwerttypen von ihrer Intention nicht mit betroffen werden. Sie ahnen nichts von der Tiefe, Weite und Größe der Welt der Werte, aber, soweit ihnen die Welt der Werte zugänglich, richten sie sich mit bewußter Intention auf sie. Der sogenannte korrekte »brave Mann« der seine »Pflicht« tun will, braucht nicht nur von den Werttypen Demut, Keuschheit, völlige Selbstverleugnung, Feindesliebe, nichts zu verstehen, sondern auch der Grundwert »gut«, der ihm vor Augen steht, kann noch durchsetzt sein mit Trübungen, und zwar ist er gleichsam durchgängig »schraffiert«, so daß das »Gute« material nur ein Element im ganzen ist, nicht etwa zur Hälfte ganz rein, und im übrigen Rest unrein. Diese Typen können in dem ihnen zugänglichen Spielraum von größter Gewissenhaftigkeit sein, und in der Handlungssphäre ganz von ihrer Intention beherrscht sein. Ihre Intention gibt, soweit sie selbst reicht, im Handeln und Entscheiden den Ausschlag gegenüber der faktischen Grundstellung; daß sie indirekt doch von ihrer Grundstellung beherrscht werden, insofern die Intention durch dieses schon modifiziert ist, wissen diese Personen nicht.

Digitized by Google

Die Grundintention ist ihrer Qualität nach natürlich auch abhängig von dem Grundwert, dem sie gilt, so daß die Beschränkung des Wertverständnisses durch die Grundstellung auch auf sie von Einfluß ist. Es liegt also eine doppelte Abhängigkeit der Grundintention von der Grundstellung vor.[1])

1. Der Spielraum dessen, was intendiert wird, ist von dem jeweiligen Stand der Grundstellung abhängig, da die Wertsichtigkeit der Person von der qualitativen Beschaffenheit ihrer Grundstellung abhängig ist, – bzw. von dem Maße, in dem sie in ihrer Grundstellung befangen ist.

2. Die Intention selbst ist qualitativ abhängig von der Qualität und Beschaffenheit des »Ideals«, dem sie gilt, da diese von der Grundstellung abhängig ist, ist auch die Grundintention in ihrer eigenen Qualität von der Grundstellung abhängig.

Trotz dieser Abhängigkeit ist aber die Person doch in ihrer Grundintention *frei*. Sie besitzt die Freiheit, mit der vorhandenen Grundintention die Grundstellung umzuformen, wie sie vor allem die Freiheit zur Intentionsbildung, zum Erwachen aus ihrer Unbewußtheit besitzt. Sie kann ihren Kopf aus der »Schlinge ziehen«, Distanz zu ihrer tatsächlichen Grundstellung gewinnen und damit die wertverdunkelnde Macht ihrer Grundstellung brechen.

Diese Freiheit ist also mit einer ausgesprochenen »Hilfsbedürftigkeit« verbunden. Diese Vereinigung scheinbar unversöhnlicher Gegensätze im einzelnen verständlich zu machen, müssen wir uns hier versagen. Dieses Problem mündet in eine der tiefsten metaphysischen Grundfragen, die über den Rahmen unserer Arbeit weit hinausführen würde. Von dieser Tatsache aus wird die spezifische moralpädagogische Aufgabe der echten Autorität verständlich, die darin besteht, die vorhandene moralische Intention in alle Schichten der Grundstellung bis in die tiefste hineinzuzwingen und so die organische Wertblindheit mehr und mehr aufzuheben, was gleichzeitig indirekt zur qualitativen Reinigung der Intention führt und der Person die Möglichkeit gibt, ihre eigene Grundstellung völlig quali-

1) An dieser Stelle wird uns auch die ungeheuerliche Sterilität der Kantischen Ethik wieder deutlich. Will er doch alle Ethik auf das bloße formale Vorhandensein der moralischen Intention reduzieren. Den kardinalen Unterschied in der Ethik, welchen materialen Gehalt dieses Ziel der Intention besitzt und welche Qualität und Modalität die Grundintention selbst, wird nicht beachtet. Erst recht wird die große sittliche Bedeutung des vollen Seins der Person nicht erkannt, und damit eine Hauptaufgabe der moralischen Intention übersehen, die Umformung der Grundstellung zur Grundhaltung, die mit der qualitativen Hand in Hand geht.

Digitized by Google

tativ umzuformen, soweit sie noch begehrlich, und sie überhaupt auch, wo sie positiv ist, in eine sanktionsgeborene Grundhaltung umzuwandeln.[1])

§ 6. Die »Tiefe« der Grundstellung und ihre Bedeutung.

Wenn wir von »tieferen« Gebieten der Grundstellung sprechen, die die moralische Intention nicht erreicht hat, so ist diese Tiefe im Sinne der spezifischen Tiefe und zwar als Tiefe der Ansatzstelle zu fassen (vgl. oben). Die Person kann eine moralische Intention durchaus besitzen, in allen drei Modalitäten und dabei doch in den spezifisch tieferen Schichten ihrer Grundstellung noch ganz unbewußt ruhen. Wie wir früher sahen, entsprechen den höheren Werttypen die »tieferen« wertantwortenden Stellungnahmen. Die Grundstellung der Person dehnt sich in einer besonderen Richtung in die Tiefe aus, die der spezifischen Tiefe, bzw. der Werthöhe, entspricht. Wie es der Person »schwerer« fällt, die höheren Werte zu verstehen und die höheren Tugenden zu realisieren, ist es auch schwerer für die unbewußte Person, bis in die tiefere Schicht wach zu werden. Es ist z. B. schwerer für die Person, aus ihrer unbewußten Hingabe an den natürlichen Hochmut zu erwachen, der in der selbstverständlichen Selbstbehauptung, im natürlichen Bedürfnis nach Anerkennung, in der instinktiven Verteidigung seiner »Ehre« usw. sich verdichtet, — so weit zu erwachen, daß sie den Kopf aus dieser Schicht der Grundstellung herauszieht und auch an dieser Ansatzstelle eine moralische Intention, die auf die eigentliche Demut gerichtet ist, neben der faktischen Grundstellung bildet, als sich moralisch zu emanzipieren von ihrem unbewußten Stecken in einem ausgesprochenen nackten Hochmut, der auf alle anderen herabblickt und sich für das Wichtigste und Höchste nimmt, wie es schwerer ist, den Wert Demut zu verstehen, als den Wert der Bescheidenheit. Denn die Hingabe an diesen selbstverständlichen natürlichen Hochmut liegt »tiefer« in diesem besonderen Sinn von Tiefe, als die an dem ausgesprochenen maßlosen Hochmut. Die Person stößt zuerst im moralischen Erwachungsprozeß auf den in die Augen springenderen, erst später

1) Die Frage, wie diese Wirkung der echten Autorität sich vollzieht, geht natürlich über den Rahmen unserer Arbeit hinaus. Es sei nur darauf hingewiesen, daß sie es ist, die gleichsam die moralische Intention, wenn dieselbe in »unbegrenzter« Modalität vorliegt, an die Hand nimmt, und in alle Tiefen der Person hineinzwingt, daß sie dieselbe auf »Gebiete« der Person führt, bzw. dieselben mit der moralischen Intention in Verbindung bringt, auf denen die Person sich ihrer selbst nicht bewußt war, von denen sie die Intention unbewußt ausschloß.

Digitized by Google

auf den anderen verborgeneren. Damit hängt noch ein weiteres zusammen. Das »tiefere« in diesem Sinn ist auch das moralisch »unbewußtere«, je »tiefer« die Schicht der Grundstellung ist, um so »unbewußter« ist die Art des »Darinsteckens« der Person, um so schwerer ist es für die Person, auch in ihrer Selbsterkenntnis bis dahin vorzudringen. Diese Unbewußtheit ist von der »Erlebnistranszendenz« ganz zu trennen. Wir erwähnten sie vielmehr an früherer Stelle bei Besprechung der Subsumptionsblindheit.

Es kommt also vor allem darauf an, sich klar zu machen, daß die Grundstellung neben den vielen anderen Tiefendimensionen auch eine besitzt, die mit der spezifischen Tiefe der Akte und der Werthöhe ihres Objekts einerseits, mit der »Unbewußtheit« andererseits wesenhaft zusammenhängt. Die Grundstellung der Person läßt sich mit einem Stab vergleichen, der verschiedene Einkerbungen aufweist. Die Einkerbungen entsprechen den charakteristischen Abstufungen in der Tiefe des sittlichen Gesamtstandes der Person, dem wertmäßig höheren Stand entspricht, wie wir sagen, die tiefere Stelle in der Person, und wie es dort gleichsam qualitativ scharf abgesetzte Stufen gibt, so auch hier scharf abgesetzte Tiefenabschnitte. Es ist nun möglich, daß die Person bis zu einer Einkerbung erwacht und bis dahin neben der Grundstellung eine moralische Intention besitzt, die dieselbe desavouiert, bzw. in Kampf mit ihr tritt. Was den tiefer liegenden »Teil« der Grundstellung betrifft, was unterhalb dieser Einkerbung liegt, so verbleibt die Person dort, noch in unbewußter Verwachsenheit mit der Grundstellung, ohne daß sich auch an dieser Stelle eine Abspaltung einer moralischen Intention von der Grundstellung eingestellt hätte. Die Person kann auf einmal ganz erwachen bis zur tiefsten Schicht der Grundstellung über die letzte Einkerbung hinaus bis zum Ende des Stabes, oder sie kann allmählich fortschreiten im Erwachen und der moralischen Intentionsbildung, nie aber kann sie in einer tieferen Schicht schon wach sein und in der periphereren noch intentionslos.[1]) Es gibt gemäß der objektiven Werthöhe und korrelativen Dimension eine bestimmte Ordnung des Erwachens, der zufolge das schwerere »nach« dem leichteren kommt, bzw. das leichtere schon ausdrücklich oder implizite erledigt sein muß, wenn das tiefere eintritt.

---

1) Mit dieser tiefen Dimension der moralischen Intention dürfen die Herrschaftsgrade der Intention nicht verwechselt werden, obgleich zwischen dem höchsten Herrschaftsgrad und der letzten Tiefe ein Wesenszusammenhang besteht.

Digitized by Google

§ 7. Die Herrschaftsgrade der moralischen Grundintention.

Mit dieser Tiefendimension der moralischen Intention dürfen die Herrschaftsgrade der Intention nicht verwechselt werden, obgleich zwischen dem höchsten Herrschaftsgrad und der letzten Tiefe ein Wesenszusammenhang besteht.

Die moralische Grundintention besitzt nämlich nicht nur verschiedene Modalitäten, von denen wir oben sprachen, sondern sie tritt auch in verschiedenen »Herrschaftsgraden« auf, die von den Modalitäten sowie von der qualitativen Tiefe bzw. der Tiefenausdehnung der Intention überhaupt ganz getrennt werden müssen. Wir meinen die Herrschaft, die die moralische Intention in der Person besitzt. Drei Stufen müssen wir hierbei vor allem unterscheiden.

1. Die moralische Intention besteht in der Person, aber ohne noch die Herrschaft über die Sphäre des Handelns gewonnen zu haben, geschweige denn über das Sein der Person selbst. Die Person verbleibt nicht nur faktisch in ihrer Grundstellung, sie vollzieht auch ihre Handlungen, die von dem freien aktuellen Ich aus innerviert werden, ohne und gegen ihre moralische Grundintention. Die Person hat zwar den guten Willen, dies und jenes zu tun, aber derselbe hat noch nicht Kraft genug, um in ihrem bewußten Handeln den Ausschlag zu geben gegenüber den der Grundstellung entstammenden hochmütig begehrlichen Impulsen. Die Grundstellung ist dann zwar »geköpft«, aber auch nur das. Die Person versteht daher den Unwert einzelner Handlungen, aber sie ist noch nicht soweit, daß sie diese Handlungen, deren Unwert sie versteht, unterläßt. Dies ist der erste niedrigste Herrschaftsgrad der moralischen Intention.

2. Die zweite Herrschaftsstufe der moralischen Intention liegt dann vor, wenn die Intention zwar noch nicht die Grundstellung qualitativ und formal zur Grundhaltung umgeformt hat, aber über die Handlungssphäre Gewalt hat. Die Person hat sich dann »in der Hand«, was die vom aktuellen Ich unmittelbar regierte Sphäre betrifft –, ihr eigentliches Sein ruht aber noch ganz in der Grundstellung, ihre Intention ist noch dünn und gleichsam eindimensional, sie ist noch nicht zum organischen Lebensprinzip der Person geworden. Sie handelt zwar bewußt gemäß ihrer moralischen Intention. Es fehlen ihr aber alle sanktionsgeborenen Wertantworten, wie Liebe, Begeisterung, Freude, volle Reue, Mitleid usw. Dieser Herrschaftsgrad wird von Kant irrigerweise als das sittliche Ideal hingestellt, als ob in diesem Kontrast zum eigentlichen tieferen Sein ein Vorzug läge. Demgegenüber ist vielmehr zu betonen, daß ganz abgesehen von dem jeweiligen qualitativen Stand der moralischen Intention

Digitized by Google

dieſer Grad noch den erſten Anfang der ſittlichen Vollkommenheit darſtellt, daß das eigentliche ſittliche Ziel in der qualitativen Umformung des Seins und der formalen Umwandlung der Grundſtellung zu intentionsgeborenen Grundhaltung beſteht.

3. Dieſe letztere bedeutet den dritten Grad der Herrſchaft der Intention. Wenn nämlich die moraliſche Intention ſo zum organiſchen Lebensprinzip der Perſon geworden iſt, daß die Perſon ſich erſtens von Hochmut und Begehrlichkeit losgelöſt hat, und zweitens mit ihrem ganzen Weſen tatſächlich ſich da befindet, wo ihre moraliſche Intention iſt. Wenn die Perſon völlig in der ſanktionsgeborenen Grundhaltung lebt, deren Seele die moraliſche Intention iſt (und was damit notwendig Hand in Hand geht, das demütig, ehrfürchtig, liebende Ich die abſolute Herrſchaft erlangt hat) – dann hat die moraliſche Intention ihren eigentlichen und höchſten Grad der Herrſchaft erlangt.[1])

§ 8. Weſensmäßige Abhängigkeit der gemachten Unterſcheidungen von der qualitativen Beſchaffenheit der Perſon.

Die gemachten Unterſuchungen deckten uns das Verhältnis der Grundſtellung, der moraliſchen Grundintention und der Grundhaltung und ihre Bedeutung in der Perſon auf. Sie zeigten uns auch, daß die Wertblindheit der Perſon von den hochmütig-begehrlichen Elementen ihrer Grundſtellung bedingt iſt, daß die wertverdunkelnde Macht dieſer Elemente aber nur ſo lange dauert, als die Perſon mit ihrer Grundſtellung völlig verwachſen bleibt. Wir ſahen dabei verſchiedentlich, wie die formalen Unterſchiede von Grundhaltung, moraliſcher Grundintention und Grundſtellung mit der Frage der qualitativen Beſchaffenheit des ſittlichen Seins der Perſon eng zuſammenhängen. Dies äußert ſich beſonders auch in der Tatſache, daß mit einer beſtimmten qualitativen Höhe der Grundſtellung die Bildung einer moraliſchen Intention notwendig Hand in Hand geht. Wir ſahen, es kann »unbewußte« Menſchen mit einer Grundſtellung geben,

1) Dieſe letzte Herrſchaft iſt, wenn ſie den ganzen Breitenumfang der Perſon umfaßt und nicht bloß einen iſolierten Punkt, wie etwa die Neugier oder die Trägheit, betrifft, von dem ſich die Perſon an dieſer einen Stelle aus ihrer Grundſtellung heraustretend befreit hat, mit dem Erwachen in die Tiefe hinein weſenhaft verbunden. Die Perſon kann ihre Grundſtellung nicht in Toto bis zu einer »Einkerbung« wirklich verlaſſen und in reiner intentionsgetragener Grundhaltung leben, in der tieferen Schicht aber in der Grundſtellung ruhig »unerwacht« ſtehen bleiben. Eine ſolche Discrepanz iſt, wenn es ſich um die ganze Perſon handelt, nur bei den beiden erſteren Herrſchaftsgraden der Intention möglich.

Digitized by Google

in der neben Hochmut und Begehrlichkeit auch die Wertantwort eine gewisse Rolle spielt. Denken wir an die edelmütigen, wahrhaftigen und besonders gutmütigen Typen, die dabei sich einfach ihrer »Natur« überlassen und jeder moralischen Grundintention entbehren. Wir können uns nun einen Typus denken, der neben seiner Grundstellung, die qualitativ mit der eben geschilderten gleich ist, besitzt. In seiner faktischen organischen Stellung zu Gott und Welt ist er nicht anders wie der »Unbewußte«; die Tatsache aber, daß er daneben eine moralische Grundintention hat, bedeutet einen formalen sittlichen Vorsprung ganz einzigartiger Natur. Die Grundstellung kann aber nur bis zu einer gewissen Stufe wertantwortender Natur sein, ohne daß die Person erwachte und zum mindesten eine moralische Grundintention bilde. Die geistige Person besitzt an sich eine moralische Grundintention bzw. eine moralische Grundhaltung, sie ist an sich wach. Hochmut und Begierlichkeit machen sie »unbewußt«; sie sind nicht nur die Träger der Wertblindheit sondern auch des unprinzipiellen, unbewußten »Sichüberlassens«. Mit einer bestimmten Stufe der Ausschaltung von Hochmut und Begierlichkeit geht das Vorhandensein einer moralischen Intention eo ipso Hand in Hand. Die Person *kann* natürlich aus einer viel niedrigeren qualitativen Stufe der Grundstellung schon eine moralische Intention besitzen. Nach der positiven Richtung hin aber kann sie, als bloß in schlichter Verwachsenheit mit der Grundstellung lebende, eine bestimmte Stufe nicht überschreiten. Das Überschreiten dieser Stufe ist also nicht die *Voraussetzung* für das Vorhandensein der moralischen Intention, sondern nur ein Moment, das das Vorhandensein einer solchen notwendig fundiert. Mit einer bestimmten Stufe des wertantwortenden, demütigen, ehrfürchtig liebenden Ich ist notwendig das Erwachen der Person bzw. das Vorhandensein einer moralischen Intention gegeben. Damit leitet uns aber die Betrachtung dieser formalen Unterschiede innerhalb der Gesamthaltung der Person, die in ihrer Bedeutung für die Ethik natürlich über unser besonderes Problem weit hinausgehen, zu der Untersuchung der qualitativen Faktoren der Wertblindheit und Wertsichtigkeit notwendig über, zwischen welchen, wie wir sehen, der engste Zusammenhang besteht. Die folgenden Betrachtungen werden uns denn auch all diese Zusammenhänge noch besser zu verstehen ermöglichen.

Digitized by Google

IV. Teil.

DIE VERSCHIEDENEN MORALISCHEN ZENTREN.

1. Exklusivität und Harmonie im Reich der Stellungnahmen.

a) Die im Antwortscharakter fundierte Unverträglichkeit.

Wie es im Reich der theoretischen Akte sich ausschließende Stellungnahmen gibt, so auch innerhalb der Wertantworten[1]), sowie innerhalb der emotionalen Stellungnahmen. Ich kann nicht gleichzeitig über denselben Vorgang empört und begeistert sein, ebenso wenig wie ich dieselbe Frage gleichzeitig bejahen und verneinen kann. Der Gehalt der beiden Stellungnahmen widerspricht sich ebensowie Ja und Nein. Sie können daher nicht gleichzeitig demselben Inhalte gegenüber erfolgen. So Freude und Trauer, Ärger und Befriedigung, Verehrung und Verachtung, Liebe und Haß und viele andere. Sie alle sind gewissermaßen konträre Akte. Sie schließen sich gegenseitig aus.

Aber nicht nur für die direkt korrespondierenden Akte gilt dies, auch für viele positive und negative wertantwortende Stellungnahmen, sofern sie sich in derselben Schicht befinden. Ich kann nicht gleichzeitig auf die Tat desselben Menschen mit Ärger und Begeisterung, Liebe und Empörung, Zorn und Verehrung antworten. Doch ist es wichtig, sich hier klar zu machen, daß eine reale Exklusivität nur besteht, wenn es sich um Akte in derselben Schicht handelt, und um einen streng identischen Gegenstand. Ich kann, wie jeder weiß, sehr wohl jemand lieben und mich im Moment über ihn ärgern, oder über eine Handlung von ihm mich empören. Die Liebe liegt in einer tieferen Schicht bei mir, bzw. sie gilt der ganzen Person, der seinem Wesen nach peripherere und vergänglichere Ärger gilt nur der anderen Person in einer bestimmten Hinsicht.

So können diese an sich sich widersprechenden Akte wohl realiter zusammen auftreten, aber der Widerspruch macht sich in einer bestimmten, erlebten Dissonanz geltend, die nach Auflösung verlangt.[2]) Der prinzipielle Unterschied des Erlebnisses, wenn ich mich über jemand ärgere, der mir gleichgültig ist, oder den ich gar hasse, gegenüber dem Ärger über eine geliebte Person springt sofort in

1) Das Wesen der Stellungnahmen, die wir als »Wertantworten« bezeichnen können, wurde an anderer Stelle ausführlich untersucht. Siehe »Idee der sittlichen Handlung«, Teil I, Kap. 2, a. a. O.

2) Selbstverständlich ist diese Dissonanz nicht mit der dem Ärger als solchem wesenhaft innewohnenden Disharmonie identisch.

Digitized by Google

die Augen. Abgeſehen von dem ſchmerzhaften Charakter dieſes Ärgers, der ſich quaſi ſelbſt ins Fleiſch ſchneidet, liegt eine eigene erlebte Diſſonanz vor, die nach Auflöſung trachtet.

Gewiſſe Erlebniſſe können ohne beſondere Beziehung zueinander im echten Sinn des Wortes *nebeneinander* in mir beſtehen, ſo Begeiſterung für eine Sache, ein Schrecken, Empörung über etwas, Langeweile, Verehrung für etwas, Verachtung für etwas anderes, oder Erlebniſſe aus verſchiedenen Reichen der Perſon.

Andere Erlebniſſe weiſen eine innere *Konſonanz* auf, ſo Liebe zu jemand, Begeiſterung über etwas, was er getan, freundliches Verhalten gegen ihn; oder Haß gegen jemand, Zorn über ihn, Verachtung uſw.[1]) Sie können nicht nur realiter zuſammen auftreten, auch nicht nur unbekümmert *nebeneinander* beſtehen, ohne ſich zu beeinträchtigen, ſondern ſie *ſtimmen* in beſonderer Weiſe *überein*, das eine erfüllt die Intention des anderen. Dieſe Beziehung iſt nicht mit einem kauſalen »Nachſichziehen« zu verwechſeln, wie etwa Ärger Aufregung nach ſich ziehen kann, noch mit irgendeiner Form von realer Fundierungsbeziehung, wie Liebe etwa Freude fundiert oder Begeiſterung Sympathie für die Perſon, obgleich dieſe Beziehungen *auch* zwiſchen *konſonanten* Erlebniſſen beſtehen; darin beſteht jedoch nicht die *Konſonanz*. Am wenigſten darf jedoch dieſe im qualitativen Weſen der Akte gegründete Relation als ein *Konſonanzgefühl* gedeutet werden. Dieſe Relation wird zwar erlebt, aber dieſes Erlebnis iſt durchaus kein »Gefühl« ſondern ein Erleben einer Beziehung, die zwiſchen den Akten beſteht. Sie iſt eine objektive Tendenz, wie wir ſie im vorhergehenden Teil ſchon kennen lernten.[2])

Andere Erlebniſſe endlich ſchließen ſich zwar nicht *realiter* aus, wie konträre Stellungnahmen in derſelben Schicht, aber ſie weiſen eine Diſſonanz auf, ſie widerſprechen ſich, einer von beiden muß zurückgenommen werden. Dieſe Diſſonanz iſt in dem Widerſpruch gegründet, den die beiden Akte ihrem Sinne nach enthalten. Ärger und Liebe ſind nicht direkt *konträre* Akte, dazu iſt ihre Seinsart, wie wir im vorigen Kapitel ſahen[3]), ſowie ihre ſpezifiſche Tiefe zu verſchieden, und ihr Gegenſtand ein zu ungleichartiger. Aber im Ärger liegt ein *feindliches* Element, das dem Gehalt

1) Die Disharmonie, die allen negativen Haltungen überhaupt oder allen feindlichen Haltungen generell anhaftet, ſchaltet hier aus. Sie iſt wieder ganz anderer Natur und hat mit der hier behandelten nichts zu tun.

2) Siehe Teil III, 1. b.

3) Siehe Teil III, 1. d.

Digitized by Google

der Liebe direkt konträr ist. Ein geliebter Mensch läßt mich z. B. lange warten, worüber ich mich sehr ärgere. Der Ärger antwortet ja nur auf dieses vielleicht wirklich ärgerliche Verhalten, ist also relativ motiviert und berechtigt, soweit eine negative Stellungnahme, die nicht Wertantwort ist, dies überhaupt sein kann, gilt also nicht demselben Gegenstand, dem die Liebe gilt. In diesem Ärger liegt aber ein feindliches »kontra« gegen die Person selbst, das der Liebe widerspricht. Läge es in derselben Schicht wie die Liebe und hätte es dasselbe Gewicht, so würde sein Vorhandensein durch die Liebe ausgeschlossen sein. Da es aber erlebnisimmanent und spezifisch peripherer als die Liebe ist, kann es zwar gleichzeitig in mir bestehen, aber mit einer grellen Dissonanz, mit einem idealen Widerspruch, der aufgelöst werden muß.

Alle diese Arten von realer und idealer Unverträglichkeit und Zusammengehörigkeit beruhen in der Natur der Antwort, die die Stellungnahmen ihrem Objekt gegenüber enthalten. Die Unverträglichkeit liegt in der Beziehung zum Inhalt, analog der Unverträglichkeit von Bejahung und Verneinung. Empörung und Begeisterung geben quasi dem Inhalt entgegengesetzte Antworten, aus diesem Grunde schließen sie sich aus. Die Unverträglichkeit und Zusammengehörigkeit bestehen daher immer nur in bezug auf denselben Gegenstand. Ich kann sehr wohl gleichzeitig begeistert über einen Menschen und empört über einen anderen sein. Es gibt aber im Reich der Stellungnahmen noch eine Unverträglichkeit und Zusammengehörigkeit ganz anderer Art, die nicht in der Beziehung zum Gegenstand, in der Antwort, gründet, sondern in der Qualität der Stellungnahme als solcher, genauer, in ihrem phänomenalen Ursprungsort.

b) Die rein qualitative Unverträglichkeit.

Ich kann nicht gleichzeitig einem Menschen im echten Sinne des Wortes eine Beleidigung verzeihen und gleichzeitig gegen einen anderen einen Racheplan ausbrüten. Ich kann nicht einem Menschen in reiner Nächstenliebe mich zuwenden, während ich einen anderen im wahren Sinn hasse. Ich kann nicht gleichzeitig in Begeisterung über eine edle Tat entbrennen und dem Neid gegen einen anderen Menschen mich hingeben. Diese Unverträglichkeit liegt nicht in der Antwort auf den Gegenstand, da sie auch dann besteht, wenn die Akte auf verschiedene Gegenstände bezogen sind. Wie ich sehr wohl gleichzeitig eine Frage bejahen und eine andere verneinen kann, so können alle die nur in ihrem Antwortsgehalt unverträglichen

Digitized by Google

Akte gleichzeitig auftreten, wenn ihr Objekt ein jeweils anderes ist. Die Unverträglichkeit von reiner Liebe und Haß, von reiner Begeisterung und Neid ist aber ganz unabhängig davon, ob es dieselbe Person ist, der die Akte gelten. Sie entstammen vielmehr jeweils einer so verschiedenen Grundeinstellung, daß ich, wenn ich in der einen bin, nicht gleichzeitig in der anderen sein kann. Ich bin ein so anderer als Ganzes, wenn ich einen reinen Liebesakt vollziehen kann, als wenn ich im echten Haß befangen bin, daß beide unmöglich gleichzeitig bestehen können. Ein anderes »Ich«, so können wir sagen, hat in uns die Herrschaft, wenn wir lieben, als wenn wir hassen, bzw. wenn wir verzeihen, als wenn wir von Rache erfüllt sind. Dieser Unverträglichkeit entspricht eine Zusammengehörigkeit gewisser Akte. So gehören reine Liebe, reine Begeisterung, Verzeihen, Demut usw. zusammen, d. h. wenn ich in der Haltung der reinen Liebe bin, müßte, wenn der sachliche Anlaß dazu käme, die reine Begeisterung natürlich in mir auflodern. Sie sind durch eine innere »Konsequenz« verbunden. Sie fließen eben alle aus einem und demselben »Ich«. Akte, die in bezug auf die Antwort auf denselben Gegenstand unverträglich waren, wie Empörung und Begeisterung, gehören zusammen in bezug auf das Ursprungszentrum. Akte, die sich in ihrer Antwort nicht widersprachen – reine Empörung und Haß – schließen sich in bezug auf das Ich, aus dem sie fließen, aus. Man sieht also deutlich, wie sehr die beiden Arten von Unverträglichkeit zu trennen sind.

c) Der Ursprungsort der qualitativen Unverträglichkeit. Die drei moralischen Zentren.

Diese rein qualitative Unverträglichkeit und Zusammengehörigkeit drängen sich hinsichtlich des Ursprungs auf den ersten Blick auf. Bei genauerem Zusehen erweisen sich jedoch diese Zusammengehörigkeit und Unverträglichkeit noch als viel schärfer umrissen und von weit generellerer Bedeutung.

Verschiedene Gruppen von Stellungnahmen gehören innerlich zusammen, sie fließen aus demselben Ichzentrum und hängen eben darum in ihrer qualitativen Eigenart zusammen, auch wenn ihr Objekt ein jeweils anderes und die Art der Antwort auf das Objekt eine verschiedene ist. Gewisse »Iche« widersprechen sich aber qualitativ, so daß die Haltungen und Stellungen, die diesen verschiedenen Ichen entspringen, sich gegenseitig ausschließen.

Die verschiedenen Arten sinnlichen Begehrens, die Sucht nach Vergnügungen, die Trägheit, das sich Gehenlassen, die Bequem-

Digitized by Google

lichkeit, sie alle gehören in diesem Sinn zusammen, sie fließen aus ein und demselben Zentrum.

Eine neidische Regung, der Drang, im Vordergrund zu stehen, ein ehrgeiziges Verlangen, der Widerwille, je etwas zu empfangen, der ressentiment-erfüllte Haß gegen einen andern, der einem weit überlegen ist, dies alles hängt ebenfalls innerlich zusammen, weil es ein und demselben hochmütigen Zentrum entstammt.

Alle reinen Wertantworten – Liebe, reine Begeisterung, Verehrung, Dankbarkeit, wertantwortender Gehorsam gegen Gott, Verzeihen usw. – hingegen entstammen einem anderen gemeinsamen Zentrum. Der gemeinsame Ursprungsort aller Wertantworten stellt aber zugleich das einheitliche Fundament aller sittlich positiven Haltungen, ja, alles sittlichen Seins dar, das »Reine Zentrum«, wie wir es nennen wollen im Gegensatz zu den anderen Zentren, die die Quelle aller wahrhaft sittlich negativen Stellungen sind. Diese Zentren sind in jedem Menschen der Möglichkeit nach wesenhaft vorhanden, in den meisten haben alle drei eine relative Herrschaft, bei einigen eines von ihnen die prominente Vorherrschaft. Um sie aber besser charakterisieren zu können, wollen wir von Beispielen ausgehen, in denen ein Ichzentrum die ausgesprochene Vorherrschaft bekommen hat.

2. Die einheitliche Wurzel aller Sittlichkeit.

a) Das wertsuchende »Ich«.

Wenn jemand einem anderen, dem er lange zürnte, verzeiht, so gelangt mit der Verzeihung gewissermaßen ein anderer Mensch in ihm zur Herrschaft. Er wird in diesem Moment zu einer Reihe von Stellungnahmen nicht mehr fähig sein, deren er vorher noch fähig war. Er fühlt, er ist aus dem Banne herausgetreten, in dem Neid, Haß, Selbstsucht allein möglich sind, in ihm ist, wenn auch vielleicht nur momentan, der Mensch zur Herrschaft gelangt, der nur wertantwortender oder mit diesen harmonierender Akte fähig ist. Daß er nach kurzem aus dieser Einstellung wieder herausfallen kann, darf einen nicht darüber täuschen, daß es sich hier um ein, wenn auch nur momentanes, Herrschen einer solchen Gesamteinstellung handelt. Es handelt sich zunächst nur darum, daß bei einem solchen Wechsel nicht nur ein einzelner neuer Akt vorliegt, sondern daß dieser einzelne Akt schon den, wenn auch nur vorübergehenden Sieg einer Gesamthaltung der Person voraussetzt, die, solange sie aktuell herrscht, eine Reihe von Haltungen und Stellungen ausschließt, andere hingegen möglich macht, ja nahe legt.

Digitized by Google

Wenn jemand erst zornig ist und nach einiger Zeit lacht, so liegt hierin keinerlei Übergang zu einer neuen Gesamthaltung. Der Wechsel in der Stellungnahme kann stattfinden, ohne daß deshalb der Bereich einer Gesamthaltung verlassen und der einer anderen betreten würde. Der Wechsel der Stellungnahmen findet statt, ohne daß die Person eine neue Gesamthaltung annehmen müßte. An diesem Gegensatz sehen wir, worauf es ankommt. Man könnte sich denken, die Person kann bald diesen, bald jenen Akt vollziehen, und wie etwa eine Vorstellung der anderen folgt, so folgen sich die Akte, ohne daß sich außer ihnen selbst noch mehr mitverändern würde. Diese Vorstellung ist einigermaßen zutreffend für viele Fälle, etwa, wenn ich erst Unlust empfinde und dann Lust; der Übergang bedeutet eben nur diese Veränderung des Zustandes, von dem hier die Rede ist, mit einem Wort, für alles, was erlebnisimmanent ohne tiefere Wurzel, also freischwebend auftreten kann. Ganz anders aber liegt es bei dem Übergang von rachsüchtigem Verhalten zum Verzeihen, d. h. es ist genau genommen kein Übergang. Vielmehr haben wir es zugleich mit einer Änderung der Grundeinstellung zu tun, an die diese verschiedenen Akte wesensmäßig gebunden sind. Sie können wesensmäßig, obgleich selbst nicht erlebnistranszendent, nie ohne tiefste Verwurzelung auftreten. Vorbedingung für die Realisation ist die, wenn auch nur momentane Herrschaft dieser Grundhaltung oder Grundstellung, die den Ursprungsort für ein ganzes Reich konsonanter Akte darstellt. Der Verzeihende fühlt nach der Absage an alle rachsüchtige Gebundenheit ein »Können« in sich, zu lieben, alle Furcht vor sozialer Schande zu überwinden, freudig Opfer zu bringen, und zugleich stehen ihm mit einem Schlage viele Werte klar vor Augen, für die er noch vor kurzem blind war. Alles dies kann sich aktualisieren und realisieren, es braucht aber auch nicht dazu zu kommen, auf alle Fälle ist in dem Verzeihen nicht nur ein neuer Akt aufgetreten, wie wenn die Person sich in einer zuständlichen Stimmung der Trauer befindet, nachdem sie erst heiter war, sondern ein neuer Mensch ist in ihr zur Herrschaft erwacht mit dem Verzeihen, der sie zu einer Reihe anderer Akte fähig, für andere unfähig macht.

Die Stellungnahmen in der Person stehen nicht regellos nebeneinander in ihr, sie weisen auch nicht nur gewisse qualitative Ähnlichkeiten und Zusammengehörigkeiten auf, erst recht nicht nur reale, kausale Beziehungen oder eine Begleitung von Konsonanzgefühlen, sie gehören vielmehr verschiedenen Zentren an,

Digitized by Google

die wie eine eigene Perſon in der Geſamtperſon oder Seele ſind und den Urſprungsort für ein jeweils qualitativ zuſammengehöriges und konſonantes Reich von Haltungen bzw. Stellungen bilden. Reine Liebe, Verzeihen, Demut, Opfermut, Reinheit, Ehrfurcht, zartes Gewiſſen oder klares und eindeutiges Werterfaſſen und tiefes Wertverſtändnis und viele andere, mit einem Wort Wertſuchen und Wertſüchtigkeit, alle Tugenden, dies alles entſtammt einem Zentrum, dem wertliebenden, wertſuchenden, demütigen Ich. Wie die ſittlichen Werte qualitativ eine Einheit bilden, die in dem Werte »gut« gipfelt und in eigenartiger Weiſe zuſammengefaßt iſt, ſo ſind alle ſittlich poſitiven Akte, die Träger dieſer Werte, in beſonderer Weiſe real geeint, indem ſie einer Grund- und Geſamthaltung entſtammen und gewiſſermaßen ein und derſelbe Menſch in uns iſt, dem ſie entſtammen, im Gegenſatz zu dem Menſchen, dem ſittlich Negatives entſtammt. Die Tugenden ſtehen alſo nicht unvereint oder bloß qualitativ geeint nebeneinander, ſondern es iſt ein Habitus, ein Sein der Perſon, dem ſie alle gemeinſam entſtammen, ſo daß, wenn dieſes Ich ohne Hindernis ſich entfalten kann, eine Tugend naturgemäß zur anderen hinleitet.

Auf dieſe einheitliche Wurzel alles ſittlich Poſitiven weiſt uns auch ein anderes hin. Es gibt eine der logiſchen Konſequenz analoge fühlbare Einheit des Sittlichen, die von einer Tugend zur anderen überleitet. Wer die ſittliche Grundhaltung hat, bzw. bei wem das »wertantwortende« Ich zur völligen Herrſchaft gelangt iſt, der erfaßt die notwendige Einheit aller Tugenden und aller ſittlichen Werte, er »fühlt« ihre Zuſammengehörigkeit, und wie die eine die andere erfordert und bedingt. Er gelangt daher wertfühlend in dieſer Einſtellung von einer zur anderen, gleichſam wie von einem Glied einer Schlußkette zu einem anderen, eben weil aus dem einen Zentrum alles ſittliche Verhalten und auch das Verſtehen fließt. Dieſe qualitative Einheit darf dabei ja nicht mit einer logiſchen verwechſelt werden, derart, als könne man aus einer Tugend die andere ableiten. Jede materiale Tugend muß vielmehr immer neu intuitiv erfaßt werden, und dieſe Intuition kann durch keine Beweisführung erſetzt werden. Daß es erſt recht völlig unmöglich iſt, aus der außerſittlichen Welt die ſittliche Welt durch Beweiſe ableiten zu wollen, iſt ſelbſtverſtändlich.

Die eigenartige Struktur dieſes ſittlichen Zentrums tritt erſt recht darin hervor, daß es nicht nur der Ausgangspunkt für alle ſittlichen Stellungnahmen iſt, ſondern auch für das Werterfaſſen und Wertverſtehen. Es iſt dieſelbe Grundhaltung, in der die

Digitized by Google

Person allein wertsichtig ist und in der sie wertsuchend ist, es ist dasselbe Ich in uns, aus dem Gerechtigkeit, Liebe, Demut, Ehrfurcht stammen, und das die sittlichen Werte zu »fühlen« und zu verstehen imstande ist.

b) Höhenunterschied der Tugenden trotz ihrer gemeinsamen Wurzel.

Alle Tugenden entstammen einer einheitlichen Wurzel, es liegt ihnen eine gemeinsame Wurzel zugrunde, es ist derselbe »Mensch« in uns, dem sie entstammen, ein »Geist« ist in allen. Das tut ihrer qualitativen Eigenart aber keinen Eintrag. Jeder Versuch, sie zu formalisieren, nur eines aus ihnen machen zu wollen und ihre Verschiedenheit in eine bloße Verschiedenheit der Anwendung aufzulösen, wäre völlig verfehlt. Wie in gut und böse alle sittlichen Werte geeint sind, ohne ihre qualitative Eigenart zu verlieren, so sind auch alle Tugenden trotz größter qualitativer Verschiedenheit in einer gemeinsamen Wurzel vereint.

Aber diese gemeinsame Wurzel, das »wertantwortende« Ich, weist verschiedene Stufen auf. Nicht alle Tugenden haben dieselbe spezifische Tiefe bzw. dieselbe Werthöhe, nicht alle stehen an gleicher Stelle innerhalb des wertantwortenden Ich. Einige können, wenn auch nicht in höchster Form, bereits auftreten, wenn für andere der Boden in der Person noch nicht vorliegt. Wenn auch alle Tugenden einem gemeinsamen »Geist« entstammen, so setzen die einen die Herrschaft dieses Geistes nicht in demselben Maß voraus wie andere, um in der Person realisiert werden zu können. Es gibt wahrhaftige und gerechte Menschen, die von Reinheit oder verzeihender Milde weit entfernt sind, ja, von denen diese nicht einmal erstrebt werden. Zwar werden bei ihnen auch die Tugenden, die sie besitzen, einen anderen Charakter haben als bei dem, der alle versteht und erstrebt, ihre Wahrhaftigkeit wird von der eines Heiligen sehr verschieden sein. Aber immerhin können sie diese Tugend, wenigstens in ihrer formal qualitativen Eigenart, besitzen. Wir sahen ja früher, wie es verschiedene Gruppen von Werttypen gibt, von denen die höhere auch »schwerer« zu verstehen ist. So auch hier. Diese höhere Tugendart, wie Reinheit, Demut, Opfermut, setzt zu ihrer Realisierung *mehr* voraus als Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Solidarität. Die niedrigeren können »früher« bestehen. Das hat eben seinen Grund darin, daß, obgleich alle Tugenden demselben Ich entstammen, sie infolge ihrer geringeren spezifischen Tiefe und Werthöhe nicht an derselben Stelle in ihm entspringen

Digitized by Google

und denſelben Grad von Herrſchaft des wertſuchenden Ich vorausſetzen. Sie ziehen nicht dieſelben »Tiefen« des wertſuchenden Ich in Mitleidenſchaft und erfordern nicht dasſelbe Freiſein von Hochmut und Begehrlichkeit bzw. nicht dieſelbe letzte Abſage an ſie. Um das letztere zu verſtehen, müſſen wir jedoch kurz die Wurzeln des negativen und ihre Stellung zum wertſuchenden Ich verſtanden haben.

3. Die doppelte Wurzel des Unſittlichen und ihr Verhältnis zum wertſuchenden Ich.

a) Hochmut und Begehrlichkeit.

Fanden wir für alles ſittlich Poſitive eine einheitliche Wurzel, ſo weiſen die ſittlichen negativen Akte auf zwei Grundwurzeln.

Auch im Reich des Negativen finden wir, wie wir oben ſahen, in ihrem Urſprungsort zuſammengehörige Akte und Stellungen. Wenn wir uns auf einer neidiſchen Regung ertappen gegen jemand, ſo haben wir nicht das Bewußtſein eines iſolierten Negativen, das in keiner Beziehung zu anderem ſteht, ſondern ſie tritt uns als Ausdruck eines beſtimmten ganzen »Menſchen« in uns entgegen. Der hochmütige Menſch in uns regt ſich dann, derſelbe, der haßt, Reſſentiment fühlt, ſelbſtgefällig iſt, Macht beſitzen möchte uſw. Dieſe Regung hängt alſo innerlich mit einer Reihe anderer derart zuſammen, daß, wenn ſie aktuell wird, man gleichſam zu all dem anderen fähig wird, wie wir es oben analog beim Verzeihen kennen lernten. Die ganze qualitativ geeinte Gruppe, Neid, echter Haß, Schadenfreude, Selbſtgefälligkeit, Unfähigkeit empfangen zu können, Reſſentiment, Machtgier weiſen aber auf eine gemeinſame Wurzel, auf einen Urſprungsort zurück, den Hochmut oder das »hochmütige Ich«.

Auch hier iſt es ein einheitlicher Geiſt in allen dieſen Untugenden und ſündigen Regungen. Trotz der qualitativen Eigenart der verſchiedenen Einzelſtellungen weiſen ſie qualitativ auf dieſe eine Wurzel hin und hängen für die Perſon »fühlbar« in ihrer Quelle zuſammen.

Aber nicht alles ſittlich Negative weiſt dieſelbe qualitative Wurzel auf. Unreine Begierden, Habſucht, Eiferſucht, alle »Leidenſchaften« im negativen Sinn weiſen eine qualitative Zuſammengehörigkeit untereinander auf und einen gemeinſamen Urſprungsort, aber nicht das Hochmutszentrum. Es iſt der begehrliche »Menſch« in uns, dem all dies entſtammt, der von dem hochmütigen typiſch verſchieden iſt. Auch hier, wie bei dem wertantwortenden und

Digitized by Google

wertsuchenden Ich sind alle dem begehrlichen Ich entstammenden Haltungen »fühlbar« untereinander verbunden. Auch hier kann, wenn eine solche Haltung in der Person lebendig und aktualisiert ist, der Zusammenhang alles »Begehrlichen« erlebt werden und die »Konsequenz«, die alle verbindet. Wie das Hochmutszentrum durch seine Grundstellung am deutlichsten gekennzeichnet ist, seine wertfeindliche, alles nur auf sich beziehende Stellung zur Welt, so das Begehrliche, durch seine wertstumpfe, allein auf das Angenehme eingestellte Richtung. Es sind zwei letzte Grundtypen, die sich natürlich nur in direkter Vergegenwärtigung erfassen lassen.

Es liegt im Wesen des sittlich Negativen, in den zwei Grundarten des sittlich Bösen und im Wesen der Person, daß es nur diese zwei Zentren des sittlich Negativen gibt und nicht mehr. Alles sittlich Negative entstammt einem dieser beiden Zentren, wenigstens, was die letzte Grundwurzel betrifft. Es gibt allerdings einen »Menschen« in uns, den eigentlichen »Egoisten« im prägnanten Sinn, der in einer Vereinigung dieser beiden Zentren besteht oder auf beiden sich aufbaut. Ehrgeiz, das ängstliche Wachen über das eigene Recht, die eigene »Ehre«, das willkürliche Freiheitsbedürfnis, alle Feindseligkeit, wie Grausamkeit, Brutalität, Rachsucht usw., sie entstammen diesem »egoistischen« Menschen, der aber kein qualitativ Letztes darstellt, sondern auf den beiden Grundzentren – Hochmut und Begehrlichkeit – basiert.

Dies weist uns darauf hin, daß, wenn diese zwei Zentren auch typisch verschieden sind, sie doch in der Person nicht nur meist beide vertreten sind und vermischt auftreten, sondern sich in ihrer Existenz notwendig bedingen. Zu seiner vollen Herrschaft in der Person bedarf das begehrliche Zentrum einer gewissen Stütze von seiten des Hochmuts. Umgekehrt ist dies nicht der Fall. Der Hochmut kann allein zur Herrschaft gelangen, wenn dies realiter auch kaum der Fall sein wird und es in concreto meist mit der Begehrlichkeit vereint auftritt. Aber immerhin muß es nicht wesenhaft so sein. Er stellt die noch tiefere Wurzel des spezifisch Bösen dar und besitzt seinem qualitativen »Vorrang« entsprechend auch dieses Primat in bezug auf seine Existenzmöglichkeit. Meist aber lebt die schlechte Person in irgendeiner Grundstellung, die eine organische Verbindung von Hochmut und Begehrlichkeit darstellt. Die meisten konkreten negativen Stellungen haben diese doppelte Wurzel, sie sind derart, daß sie aus einem der beiden Zentren allein nicht entspringen könnten. Eines dieser »Iche« wird aber meist prävalieren, und oft kann eines die absolut promi-

Digitized by Google

nente Herrschaft haben, wie die Beispiele an früherer Stelle oben zeigten.[1]) Don Juan als vorwiegend begehrlicher, Kain als vorwiegend hochmütiger.

Auch hier, wie im wertsuchenden Ich, haben nicht alle begehrlichen und hochmutsgeborenen Stellungen dieselbe Tiefe. Eitelkeit ist harmlos und peripher im Vergleich zum Ressentiment, die Gaumenlust weniger tief als alle unkeuschen Regungen. Auch hier setzen sie je nach ihrer spezifischen Tiefe und ihrer »Unwerthöhe« eine größere Herrschaft des jeweiligen Zentrums voraus, um in der Person auftreten zu können.

b) Verhältnis des wertsuchenden Ich und der beiden negativen Zentren. Unverträglichkeit und reale Koexistenz.

Diese »Iche« in der Person sind mehr als Grundstellungen und Grundhaltungen. Sie sind gleichsam ganze »Personen« in uns mit einer Grundstellung und allen zugehörigen Einzelstellungen, bzw. – bei dem reinen Ich – mit einer Grundhaltung und den zugehörigen Einzelhaltungen, natürlich nur soweit sittlich Relevantes in Betracht kommt. Aber an ihrer Grundstellung bzw. Grundhaltung tritt ihr spezifisches Wesen am deutlichsten hervor. Das wertsuchende, wertsichtige und wertantwortende Ich ist durch seine wertsuchende, geöffnete Grundhaltung charakterisiert. Das hochmütige, wertfeindliche, spezifisch material wertblinde Ich durch die hochmütige, wertfeindliche Grundstellung; das begehrliche, wertgleichgültige, stumpf-wertblinde Ich durch die begehrliche, wertgleichgültige Grundstellung. Trotz dieses Charakters einer Person im kleinen stellen die Zentren kein unabänderliches, konstitutives Sein in der Person dar. Sie sind dem Machtbereich der Person nicht ganz entzogen, wenn auch dem aktuellen Ich. Sie können ja auch ihre Herrschaft verlieren, wie bei der Bekehrung. Die Person ist verantwortlich für ihre Herrschaft, sie besitzt stets die Schuld, daß sie herrschen, wenn sie auch nicht die Möglichkeit besitzt, ohne weiteres aus eigener Macht sich vollkommen von diesen zu befreien.

Die Herrschaft eines solchen Zentrums bedeutet stets mehr, wie aus dem Vorhergegangenen schon ersichtlich ist, als das bloße Vorhandensein einer begehrlichen »Anlage«. Sie besteht in dem mehr oder weniger großen unbewußten oder bewußten »Hingegebensein« der Person an die Begehrlichkeit. Wohl gehören auch die negativen reinen Anlagen einem dieser beiden Zentren qualitativ an; das bloße

1) Siehe Teil II, 4.

Digitized by Google

Vorhandensein einer Anlage in Form von außenkommender Versuchungen kann aber nicht mehr als Herrschaft dieses Zentrums angesehen werden.

Zwischen dem negativen und dem sittlich positiven Zentrum besteht eine völlige qualitative Exklusivität. Sie widersprechen sich und schließen sich gegenseitig aus. Das sehen wir ja daran, wie beide nicht gleichzeitig eine aktuelle Herrschaft besitzen können, wie der im Verzeihen Begriffene nicht nachher ohne völlige Verwandlung jemanden hassen kann. Sie widersprechen sich also qualitativ derart, daß nur eines von ihnen wirklich herrschen kann, und daß mit der Zunahme der Herrschaft des einen notwendig die Abnahme der Herrschaft des anderen verbunden ist. Je größer die Herrschaft des wertsuchenden Ich, je tiefer die Absage an Hochmut und Begehrlichkeit, je geringer ihre Herrschaft. Trotz dieser Unverträglichkeit stellt die Grundhaltung sehr oft ein eigenartiges Gemisch von wertantwortender und begehrlich-hochmütiger Grundhaltung dar. Eines muß zwar stets dominieren, aber es kann die Herrschaft des wertantwortenden Ich eine so geringe sein, daß die Grundstellung, bzw. die moralische Grundintention der Person eine formal und material sehr primitive ist und dem Hochmut und der Begehrlichkeit noch große Zugeständnisse gemacht werden. Dieses Zusammenleben der positiv und der negativ sittlichen Zentren ist aber nicht eine Verschmelzung, innerhalb derer die beiden Elemente sich ergänzen und an dem Neuen sinnvoll kooperieren, wie bei den beiden Negativen untereinander, wobei eine qualitative gegenseitige Fundierung sich ergab und neue Typen des Negativen aus dieser Verbindung hervorgingen, sondern es ist ein bloßes reales, aber unversöhntes Nebeneinander. Solange sie koexistieren, sind die Tugenden und die Untugenden ausgeschlossen, die die jeweils tiefen – im Bösen wie im Guten – zu nennen sind. Ein Verzeihen kann auf dieser gemischten relativen Basis nicht erfolgen, wohl aber ein »gerechtes« Verhalten oder ein zuverlässiges Erfüllen des Versprochenen usw. Während sie an ihrer qualitativen Peripherie noch koexistieren können, wächst die Unverträglichkeit, je tiefere Zonen zur Herrschaft gelangen, bis zum völligen realen Ausschluß des einen. Bei einem satanischen Bösewicht sind alle Wertantworten ausgeschlossen, beim Heiligen alle hochmütig begehrlichen Stellungnahmen, natürlich nicht bloße Anlagen.

Zwei typisch verschiedene Formen von Symbiose der entgegengesetzten moralischen Zentren in der Person sind hier zu unterscheiden. Die erstere stellt einen offenen Kampf beider Zentren dar,

Digitized by Google

derart daß die Perſon bald ganz in die hochmütig-begehrliche Haltung verfällt und Akte vollzieht, die eindeutig dieſem Zentrum entſpringen, z. B. reinſte Rachſucht, Neid uſw., bald wieder aus dieſem ſich befreiend, ganz in die demütig-ehrfürchtig liebende Haltung zurückfindet und nun Akte vollzieht, die ganz dieſem Ich entſtammen, wie echte demütige Reue, wirkliche Nächſtenliebe uſw. Die Perſon wird zwiſchen dieſen ſittlichen Polen hin- und hergeworfen – ihr moraliſches Leben weiſt einen eigentümlich irrationalen, faſt unheimlichen Charakter auf in ſeiner Unberechenbarkeit und mangelnden Stabilität. Dieſer Typus findet ſich vornehmlich in der oſteuropäiſchen Welt – im ruſſiſchen Menſchentypus tritt uns dieſe Form der Symbioſe am draſtiſchſten entgegen, ſo z. B. in der Geſtalt Rogoſchins im »Idioten«, in Dimitri Karamaſoff in den »Brüdern Karamaſoff«. Bei der anderen Form von Symbioſe lebt die Perſon nicht bald ganz in dieſer, bald in jener Grundeinſtellung ſondern ſtabil aus einem qualitativen Gemiſch beider entgegengeſetzter Einſtellungen. Sie behält dauernd eine beſtimmte Einſtellung, in der beide Zentren zu Worte kommen. Das wertantwortende z. B. hat eine formale Herrſchaft inne, die ſich im Vorhandenſein einer moraliſchen Intention ausprägt; Hochmut und Begehrlichkeit beherrſchen aber die Grundſtellung der Perſon noch ſo weit, daß es nur zu einem trüben relativen Wertverſtändnis kommt und die moraliſche Intention ſelbſt, ſowie alle einzelnen Stellungnahmen einen nur relativen ſittlichen Charakter tragen. Bei dieſem Typus finden ſich ſelten Akte, die rein einem Zentrum entſtammen. Die Perſon wird ſich nicht reiner Rachſucht überlaſſen, wohl aber z. B. ein Verzeihen eines erlittenen Unrechts für übertrieben und überflüſſig halten, ſolange der andere nicht bereut. Dieſe rationalere Form von Symbioſe, die dabei von einer organiſchen Verſchmelzung, wie es Hochmut und Begehrlichkeit aufweiſen, natürlich völlig zu trennen iſt, findet ſich typiſch bei dem weſteuropäiſchen Menſchentypus. Der brave, korrekte, moraliſche Mann, für den Solidarität, Ehrlichkeit, Loyalität das ſittliche Vorbild konſtituieren, der gewiſſenhaft danach ſtrebt, für den Demut, Feindesliebe, Keuſchheit Narreteien ſind, iſt ein Beiſpiel davon. Der Möglichkeit nach beſtehen ſtets alle drei Zentren in der menſchlichen Perſon, ſie können aber jeweils alle Stufen von Herrſchaft aufweiſen, von der abſoluten Alleinherrſchaft bis zur bloßen Möglichkeit. Von ihrer jeweiligen Herrſchaftsſtufe hängt der ſittliche Typus des betreffenden Menſchen ab. Während die negativen dem »gefallenen« Menſchen *natürlicher* ſind und das Poſitive für ihn »ſchwerer« iſt, ſtellt das Poſitive andererſeits das

Digitized by Google

Eigentlichere dar, das der Intention, die im Aufbau der Person als solcher liegt, entspricht und sie erfüllt.

Die Betrachtung der verschiedenen moralischen Zentren hat uns auf Grundprobleme der Ethik geführt und uns so einen Ausblick ermöglicht, der weit über den Rahmen unseres eigentlichen Problems hinausführt. Sie hat uns aber auch, wie die strukturelle Untersuchung in Teil III, instand gesetzt, die Antwort auf unsere eigentliche Frage nach dem Verhältnis von Tugend oder Sittlichkeit und Werterkenntnis zu geben, was im folgenden Schlußteil geschehen soll.

V. Teil.

Schluß.

DAS VERHÄLTNIS VON SITTLICHEM SEIN UND DEM ERFASSEN SITTLICHER WERTE.

Wenn wir zu Anfang die Frage aufwarfen, welches Fundierungsverhältnis zwischen sittlichem Sein und dem Verständnis für sittliche und sittlich bedeutsame Werte besteht, so war dabei der völlig rezeptive Charakter des Werterfassens vorausgesetzt. Für die Leugner selbständiger, gegenständlicher Wertphänomene, sowie für die, die aus dem Werterfassen und Verstehen dieser Werte ein Werten machen, das die wertfreie Welt erst willkürlich in eine wertbehaftete verwandelt, hat die ganze Fragestellung keinen Sinn. Für eine nominalistische Ethik, die weder von der Antwortsbeziehung vieler Stellungnahmen zu Werten etwas weiß, also auch nichts davon, daß das Werterfassen diese Stellungnahmen fundiert, gibt es ja kein eigentliches Werterkennen und somit auch nicht die Frage, welche Rolle es im sittlichen Leben spielt. Wir gingen von dem Tatbestand aus, den wir an anderer Stelle[1]) eingehend behandelten, und der sich bei unvoreingenommener Betrachtung der Tatsache aufdrängt, daß es ein echtes, rein rezeptives Erfassen von Werten gibt, ein echtes Kenntnisnehmen, das sich dem Sehen von Farben vergleichen läßt, und das als solches von jeder Stellungnahme scharf getrennt werden muß. An anderer Stelle[2]) lernten wir eine enge Beziehung kennen, die zwischen diesen beiden selbständigen Elementen besteht, die Wertantwortsbeziehung. Das Werterfassen oder

1) Siehe »Idee der sittlichen Handlung« Teil II, Kap. 2.

2) Siehe »Idee der sittlichen Handlung« Teil I, Kap. 2 u. Teil II, Kap. 3.

Digitized by Google

zum mindeſten ein Wertbewußtſein fundiert dabei die Stellungnahme. Wie die Konſtatierung dieſer engen Beziehung nicht zur Aufhebung der Selbſtändigkeit bzw. zur Verwiſchung der ſpezifiſchen Natur der beiden perſonalen Elemente führte, ſondern im Gegenteil nur auf dem Boden ihrer jeweiligen Eigenart einen Sinn hat, ſo auch bei der hier aufgeworfenen Frage nach dem Fundierungsverhältnis von ſittlichem Sein und Werterfaſſen. Setzt das ſittliche Werterfaſſen, das ein ganz eigenes letztes Element in der Perſon darſtellt, eine beſtimmte Stufe des ſittlichen Seins ſchon voraus, um in der Perſon beſtehen zu können, oder ſetzt jedes ſittliche Sein ſchon ein Wertbewußtſein voraus? Welche weſensmäßigen, notwendigen Fundierungsbeziehungen – denn nur um ſolche und nicht um empiriſch pſychologiſche handelt es ſich uns – beſtehen zwiſchen Werterfaſſen im weiteſten Sinn und ſittlichem Sein? Hierbei iſt die ſelbſtändige Eigenart beider Elemente ſchon vorausgeſetzt; nur unter dieſer Vorausſetzung gewinnt unſere Problemſtellung einen Sinn.

1. Fundierendes und Fundiertes im Verhältnis von Sittlichkeit und ſittlicher Werterkenntnis.

Wir haben im Laufe der Unterſuchung geſehen, wie ſich dieſe allgemeine Frage in verſchiedener Hinſicht differenziert, und wie ſie für die verſchiedenen Schichten in der Perſon getrennt geſtellt werden muß.

Erſtens führte die totale konſtitutive Wertblindheit uns in die »tiefſte« Sphäre, die der »allgemeinſten«, allem anderen zugrunde liegenden Haltung der Perſon und zu dem allgemeinen Verſtändnis für den Grundwert. Zugleich zeigte ſie uns auch das Problem in dem qualitativ primitivſten Fall. Sie führte uns zu der unterſten Grenze für alle Wertſichtigkeit. Sie gab uns Aufſchluß über das Verhältnis von Sein und Werterfaſſen auf dieſer unterſten Stufe.

Zweitens handelte die partielle Wertblindheit von dem Verhältnis von Verſtändnis für konkrete Werte und den ſittlichen Einzeltugenden bzw. den »ganzen Gebieten« geltenden Stellungnahmen, ſowohl den »unbewußten« Stellungen, wie auch den intentionsgetragenen Haltungen.

Drittens die Subſumptionsblindheit handelte von dem Verhältnis der Einzelſtellungnahmen, die nicht auf Gebiete, ſondern auf individuelle oder generelle Träger gerichtet ſind, und von der Fähigkeit, die einzelnen Wertträger richtig zu ſubſumieren.

Digitized by Google

Viertens führte uns die Abstumpfungsblindheit in die peripherste aktuelle Sphäre der Tat, sowie auch in die Handlungssphäre. In jeder dieser vier Seinsschichten ist das Verhältnis von sittlichem Sein und Wertsichtigkeit ein anderes.

A. Die Antwort auf unsere Frage in ihren Differenzierungen wird jeweils für diese getrennt gegeben werden. Die Voraussetzung für die allgemeinste Form der Wertsichtigkeit, die Fähigkeit, überhaupt ein »gut« und »böse« zu kennen, ist die Grundeinstellung der Person, die wir als die wertsuchende, ehrfürchtige bezeichnen können.

1. Sie ist nicht als Stellungnahme im Sinne einer bewußt vollzogenen Antwort auf einen Wert zu verstehen, ihre immanente Beziehung zur Welt der sittlichen Werte ist implicite in ihr enthalten.

2. Sie setzt selbst keinerlei Werterfassen oder Wertverständnis voraus. Nur ein allgemeinstes, inaktuelles Gegebensein des Ortes der sittlichen Wertewelt ist vorausgesetzt, die »Richtung« in die Wertewelt. Dies ist der Person als Person stets gegeben. Es ist aber von einem Wertverständnis völlig zu trennen.

3. Die Art der Fundierung ist hier derart, daß wir sagen müssen, in dieser ehrfürchtig wertsuchenden Grundeinstellung ist die Person zunächst wertsichtig für den Grundwert »gut« und »böse«. Auf diesem Werterfassen baut sich nun entweder die relativ wertantwortende Grundstellung auf, oder die moralische Grundintention, sei es als bloße Intention, oder mit voller Grundhaltung, die die eigentliche, bewußte Stellungnahme zur Welt der Werte darstellt. Alle drei, die ehrfürchtig wertsuchende Grundeinstellung, das Grundwerterfassen bzw. die Wertsichtigkeit für den Grundwert und die auf diese aufgebaute relativ wertantwortende Grundstellung oder Grundhaltung und moralische Grundintention besitzen einen gemeinsamen Ursprungsort und das sittliche »Ich«. Die Herrschaft dieses wertsuchenden Ich und das Freisein vom begehrlichen und hochmütigen Ich fundieren auch diese Wertsichtigkeit. Was fundiert nun den qualitativen Fortschritt der Grundwerterkenntnis? Erstens die Abnahme der Herrschaft der wertverdunkelnden Elemente, Hochmut und Begierlichkeit in der Grundstellung. Je weniger dieselben vorherrschen, um so wertsichtiger wird die Person, um so weniger primitiv und verunreinigt das Bild des Grundwertes gut. Der neidlose, großzügige, unkleinliche Mensch hat z. B., auch solange er nur unbewußt in seiner Grundstellung lebt, ein adäquateres, von verunreinigenden Zusätzen freieres Bild des Grundwertes »gut«, als der neidische, kleinliche, für den das Gute, wie er es versteht,

Digitized by Google

eine gewiſſe objektive Rolle in ſeinem Leben ſpielt, deſſen Grundſtellung alſo doch einen gewiſſen, wenigſtens formalen wertantwortenden Grundzug hat. Wenn in der Perſon beſtimmte Leidenſchaften erſterben, wenn ſie durch ein neues Milieu, durch beſtimmte Schickſalsſchläge in ihrer Grundſtellung nach der poſitiven Richtung hin verändert wird, ſo wächſt ihr Verſtändnis für den Grundwert allmählich. Aber ſolange die Perſon noch ohne moraliſche Intention bleibt, ſolange ſie in der unbewußten ſanktionsloſen Verwachſenheit mit ihrer faktiſchen Grundſtellung verharrt, iſt die Grundwerterkenntnis in doppelter Hinſicht beſchränkt. 1. kann ſie qualitativ eine gewiſſe Stufe nicht überſchreiten, da mit einer gewiſſen Stufe der Beſiegung von Hochmut und Begierlichkeit, die für das reinere Bild des Grundwertes Vorausſetzung iſt, die Perſon notwendig aus der bloß unbewußten Grundſtellung erwachen und zur Faſſung einer moraliſchen Intention gelangen müßte.[1])

2. iſt das Verſtändnis der unbewußten, ganz in ihrer faktiſchen Grundſtellung ſteckenden Perſon generell für einen formalen Grundzug der ſittlichen Wertewelt blind, nämlich für ihren ſpezifiſchen unerbittlichen Ernſt und ihre perſönliche Forderung nach einem dauernden ausdrücklichen Intereſſe für ſie, ein Charakter, der von allen Perſonen mit moraliſcher Intention verſtanden wird.

Damit kommen wir zu dem zweiten Moment, das den qualitativen Fortſchritt im Verſtändnis für den Grundwert bedingt, nämlich das Erwachen aus der unbewußten Verwachſenheit mit der faktiſchen Grundſtellung, bzw. die »Köpfung« der Grundſtellung durch die Bildung einer moraliſchen Intention. Sowohl das qualitative Verſtändnis über eine gewiſſe Stufe hinaus, wie das Verſtändnis für dieſen formalen Grundzug der ſittlichen Wertewelt wird von dem eigentümlichen Bruch der Macht der wertverdunkelnden Elemente der Grundſtellung fundiert, der in der »Köpfung« der Grundſtellung überhaupt und in der Bildung einer moraliſchen Intention liegt.

Natürlich reicht dieſe prinzipiellere Wertſichtigkeit für den Grundwert in ihrer qualitativen Reinheit nur ſo weit, als die »Köpfung« der Grundſtellung reicht. Erſt wenn dieſe bis zur letzten Tiefe der Grundſtellung durchgeführt iſt, wenn die Perſon ganz erwacht iſt und ſich von dem »Sich-ihrer-Grundſtellung-überlaſſen« emanzipiert hat, iſt die wertverdunkelnde Macht der in der Grundſtellung noch herrſchenden Elemente von Hochmut und Begierlich-

1) Vgl. S. 579 (117).

Digitized by Google

keit völlig gebrochen. Sie ist dann imstande, den Grundwert »gut« qualitativ ungetrübt in seiner ganzen formalen »Werthaftigkeit« zu erfassen. Über den Grad der Tiefe und Nähe des Wertfühlens ist damit allerdings noch nichts gesagt. Diese Stufe des sittlichen Seins, das bis in die letzte Tiefe »Geköpft-sein« der Grundstellung, hebt also jede qualitative Trübung und formale Unvollständigkeit des Verständnisses des Grundwertes »gut« auf.

Dabei kann, wie wir sahen, die Person noch in ihrer Grundstellung faktisch stehen bleiben, ja die moralische Intention braucht nur den ersten der drei Herrschaftsgrade aufzuweisen.

Die Umformung der Grundstellung durch die moralische Intention, sowie die Herrschaft der moralischen Intention über die Handlungssphäre setzt das Wertverständnis schon voraus. Die wertsuchende Grundhaltung ist also nicht die Vorbedingung für das volle Verständnis des Grundwertes, sondern bedarf ihrerseits desselben als Fundament. Von dem Grad der Umformung der Grundstellung in die Grundhaltung hängt hingegen die »Tiefe« des Wertfühlens gegenüber dem Grundwert »gut« ab.

Mit dem Wertverständnis für den Grundwert ist stets ein solches für die konkreten sittlichen Werttypen verknüpft. Entsprechend der Qualität des Verständnisses für den sittlichen Grundwert gut und böse ist sowohl der Umfang der konkreten Werttypen, die verstanden werden, sowie die Qualität des Verstehens jedes Einzelnen. Bei einem primitiven Verständnis für den Grundwert fehlt die Wertsichtigkeit für die »höheren« und spezifisch »tieferen« sittlichen Einzelwerte, wie wir früher sahen. So hängt auch das Verständnis für den Einzelwert mit von der Grundstellung bzw. von dem Grad der Emanzipation der Person von ihr ab, oder wie wir allgemein sagen können, von der Herrschaftsstufe des wertsuchenden Ich. Dies führt uns zu der Problemlage in der Schicht der »partiellen Blindheit«.

B. 1. Wie wir schon im Teil II, 3, b sahen, gibt es zwei Arten von partieller Wertblindheit, eine, in der es sich um Werte handelt, die bei dem jeweiligen sittlichen Stand der Person prinzipiell unerreichbar sind, und eine, in der die Werte durch eine besondere Anlage, mit der infolge des Fehlens einer moralischen Grundintention kein Kampf aufgenommen wird, bzw. zu der die Person keinerlei Distanz besitzt, verdunkelt sind. Diesen beiden Arten der Verdunkelungsblindheit und der konstitutiven partiellen Blindheit entsprechen die der akzidentiellen und prinzipiellen Wertsichtigkeit für konkrete Werttypen. Die Wertsichtigkeit für gewisse Werttypen kann

Digitized by Google

auf dem »bloßen« Freisein von einer verdunkelnden Anlage beruhen, wenn es sich um Werte handelt, deren Erfassen nicht durch den qualitativen Stand der »ungeköpften« Grundstellung schon ausgeschlossen sind. Dann ist es aber eine bloß akzidentielle Wertsichtigkeit, keine prinzipielle. Diese akzidentielle Wertsichtigkeit enthält aber nur die Fähigkeit zum vereinzelten Wertsehen bzw. Wertfühlen, aber nicht die des »Kennens« von Werten, und ist immer mit dem Fehlen des Verständnisses für den schon erwähnten generellen Grundzug der sittlichen Wertewelt behaftet. Dieses »Kennen« findet sich nur bei der prinzipiellen Wertsichtigkeit, die eine Herrschaftsstufe des sittlichen Ich voraussetzt, bei der in der jeweiligen Schicht neben der Grundstellung noch eine moralische Grundintention sich findet, bzw. eine Einzelintention, so daß also kein unbewußtes Hingegebensein mehr vorliegt.

Das »Kennen« der sittlichen Wertewelt ist also in dem fundiert, was wir die moralische Wendung nannten — im Wachsein der Person. So tief, wie dieses reicht, reicht der Umfang des »Kennens« und die qualitative Reinheit des »Kennens«.

2. Das »tiefe« Wertfühlen setzt nicht nur das Vorhandensein einer moralischen Grundintention, bzw. moralischen Einzelintention, also eine »Köpfung« der Grundstellung voraus, sie setzt vielmehr die organische Herrschaft der moralischen Intention, das jeweilige Umgeformtsein der Grundstellung zur Grundhaltung, d. h. die Einzeltugenden bereits voraus. Je vollkommener eine Tugend — je größer die Tiefe des Wertfühlens.

3. Der Besitz der Tugend selbst setzt stets ein Verständnis des jeweiligen Werttypus voraus. Er ist keine Voraussetzung für das Verständnis für den zugehörigen Wert, wie wir schon anfangs sahen. (Teil I, 2, c.)

C. Das Verständnis für die generellen und individuellen Wertträger, die ethische Subsumptionsfähigkeit, setzt wiederum eine noch höhere Stufe der Gesamthaltung als unerläßliche Vorbedingung für ihr Auftreten oder eine noch größere Herrschaft des wertsuchenden Ich voraus. Die Wertsichtigkeit ist hier getragen von einer sich bis in die Sphäre der individuellen, wenn auch erlebnistranszendenten Einzelhaltungen erstreckenden Kampf- und Verzichtsbereitschaft gegenüber allem, was dem Sittlichen widerspricht. Es darf keine »unbewußte Tendenz« mehr vorherrschen, allem Konflikt des sittlichen Gebotes mit dem »Angenehmen« aus dem Weg zu gehen, diese »natürliche« Einstellung muß völlig überwunden sein. Die Geöffnetheit für das Angenehme, die dem intentionslos seiner Grund-

Digitized by Google

ſtellung ſich Überlaſſenden eigen iſt, ſowie die konfliktvermeidende Tendenz wird von der moraliſchen Grundintention nur dort paralyſiert, wo dieſelbe aktuell in einer Einzelintention das unbewußte Sein der Perſon »*belichtet*«. Das Vorhandenſein einer moraliſchen Grundintention, ſelbſt in der dritten Modalität, ſchließt daher die Subſumptionsblindheit nicht völlig aus, bzw. garantiert noch nicht die völlige Subſumptionswertſichtigkeit. Dieſe iſt erſt mit dem völligen Eingehen der Perſon in die moraliſche Grundhaltung gegeben, in der die moraliſche Intention als organiſches Lebensprinzip jede konfliktvermeidende Tendenz bzw. die natürliche Geöffnetheit auf das Angenehme vernichtet hat.

Selbſtverſtändlich ſchränkt die moraliſche Grundintention die Subſumptionsblindheit auch ſchon in ihren beiden niedrigeren Herrſchaftsgraden ein, beſonders wenn ſie in der dritten Modalität auftritt. Die Hingabe an die echte ſittliche Autorität, bzw. der unbedingte Gehorſam gegen dieſelbe bewahrt die Perſon allerdings vor dem Fallen in die Subſumptionsblindheit, bzw. vor dem Verharren in derſelben, indem ſie ſofort ein Heilmittel dagegen an die Hand gibt, das die Perſon immer wieder in jedem neuen Fall gegen die Subſumptionsblindheit immun macht, nicht aber die Subſumptionsblindheit ein für allemal von innen her unmöglich macht. – Das Fehlen von tatſächlichen Sünden iſt an ſich nicht Vorausſetzung. Aber die volle ethiſche Subſumptionsfähigkeit ſetzt einen ſo hohen Grad der Herrſchaft des reinen Ich voraus, daß mit demſelben auch die tatſächliche Sündenloſigkeit Hand in Hand geht. Sie ſetzt die völlige organiſch gewordene Grundhaltung voraus.

D. Die ſittlich poſitive Handlung ſetzt ſtets ein aktuelles Werterfaſſen voraus, da der Wille in ihr eine Wertantwort darſtellt. (Vgl. »Idee der ſittlichen Handlung« Teil I, Kap. 3 und Teil II, Schluß.) Das aktuelle Werterfaſſen ſetzt wohl die Herrſchaft des wertſuchenden Ich und alle die oben behandelten konſtitutiven Bedingungen voraus, aber nicht die tatſächliche gute *Handlung*, nicht einmal den aktuellen guten Willen. Hier iſt alſo die Fundierungsbeziehung ebenfalls eindeutig, aber ſie iſt die *umgekehrte*, wie in allen tieferen Schichten. Das Werterfaſſen iſt von dem zugehörigen, ſittlichen Verhalten *unabhängig*, bildet ſeinerſeits aber die notwendige Grundlage desſelben. Dies gilt aber nur für die Fundierungsbeziehung im engeren Sinn, als direktes Tragen. Sonſt müßte eine Einſchränkung hier gemacht werden, wie uns die Abſtumpfungsblindheit zeigte. Die »Reinheit« des Gewiſſens und indirekt die Abgeſtumpftheit im Werterfaſſen kann in dem Freiſein von tatſäch-

Digitized by Google

licher Sünde, also auch von der schlechten Handlung, fundiert sein, wenn die Person in ihrer Grundstellung unbewußt ruht ohne moralische Intention. Hier handelt es sich aber, wie wir schon sahen, mehr um eine Wirkung, und zwar der öfter wiederholten Tat, nicht um etwas direkt mit ihrem Dasein ohne weiteres Gegebenes, wie in den oberen Fällen.

1. Das Wertfühlen setzt hingegen, um real aufteten zu können, eine aktuell sittliche Einstellung voraus; nur der auch momentan in seinem aktuellen Erleben wertantwortend Eingestellte vermag den Wert zu »fühlen«, besonders wenn es sich um eine besondere Tiefe des Fühlens handelt. Dies gilt nicht von der Fähigkeit, Werte zu »fühlen«, sondern von der Aktualisierung eines konkreten Wertfühlenserlebnisses.

Wir sehen, wie sich durch die Trennung der Tiefeschichten in der Person, sowie durch die Berücksichtigung der qualitativen Tiefenunterschiede der auf den ersten Blick obwaltende Widerspruch löst. Wir fanden in allen Schichten, mit Ausnahme der letzten Einstellung, ein Werterfassen und die sittliche Haltung in enger Verbindung. Stets setzte die sittliche Haltung ein Werterfassen voraus und das Werterfassen eine Haltung. Aber diese doppelte Beziehung bestand nicht zwischen dem Werterfassen und derselben Haltung. Je peripherer die Schicht war, um so ausgeprägter war der spezifische Fundierungscharakter des jeweils Fundierenden. An letzter Stelle konnten wir nun sagen, in dieser Haltung ist die Person blind, beides hat denselben Ursprungsort. Das sittliche Sein ist mit Ausnahme der Handlungssphäre stets der fundierende Teil, aber nicht so, als könnte sich das ganze sittliche Sein ohne Werterfassen aufbauen. Mit der jeweilig höheren Stufe von Herrschaft des ganzen wertsuchenden Ich, diesem gemeinsamen Ursprungsort für Sein und Erfassen, geht ja stets eine höhere Stufe des sittlichen Wertverständnisses Hand in Hand. Das erste Fundament aber bildet die wertsuchende Einstellung, diese erschließt den Grundwert, auf dem sich die wertantwortende Grundstellung oder direkt die Grundhaltung aufbaut, und so fundiert die jeweils differenziertere Stellungnahme eine differenzierte Wertsichtigkeit. Immer ist das Sein dabei das primäre. Aber nur solange wir es mit den erlebnistranszendenten konstitutiven, in der Person realverwurzelten Stellungnahmen zu tun haben. In der aktuellen Sphäre erstreckt sich die Abhängigkeit vom sittlichen Sein nur noch auf das aktuelle Wertfühlen, die organische Wertsichtigkeit kann sie nicht mehr berühren.

Digitized by Google

2. Die bindende Natur der Fundierung.

Wir ſtellten neben die Frage, ob das ſittliche Sein die Wertſichtigkeit fundiere oder dieſe das ſittliche Sein, zu Anfang noch die Frage, ob es ſich um eine Fundierungsbeziehung dabei handelt, in der das Fundierende die hinreichende Seinsbedingung für das Fundierte bildet, oder nur die notwendige Vorausſetzung. Auch hier differenziert ſich die Antwort, aber nicht nach den vier Stufen in der Perſon, ſondern bloß nach dem Gegenſatz von der aktuellen Sphäre, in der das aktuelle Ich mit ſeiner Verwandlungsfähigkeit und ſeiner Willkür ſich befindet, und der tieferen Sphäre der konſtitutiv gebundenen im Sein verwurzelten Haltungen. Überall außerhalb der aktuellen Sphäre fundiert das ſittliche Sein die Wertſichtigkeit derart, daß mit dem Sein die Wertſichtigkeit auch ſtets notwendig gegeben iſt. Dies iſt aus der Tatſache verſtändlich, daß ſie beide in dem »wertſuchenden« Zentrum fundiert ſind. In der wertſuchenden Einſtellung kann die Perſon nicht nur allein wertſichtig werden, ſondern ſie muß es ſtets ſein, und ſo in allen anderen Schichten mit Ausnahme der aktuellen Sphäre.

Die Fundierungsbeziehung, die wir hingegen zwiſchen Werterfaſſen und der guten Handlung bzw. allen aktuellen Wertantworten finden, iſt eine prinzipiell andere. Die Stellungnahme ſetzt, um ſich hic et nunc realiſieren zu können, ein reales, konkretes Wertbewußtſein voraus, aber dieſes iſt nicht die hinreichende Seinsbedingung für dasſelbe. Um eine gute Handlung als ſolche zu vollziehen, etwa Rettung eines anderen, muß ich ein Bewußtſein von dem zugrunde liegenden, ſittlich bedeutſamen Wert haben, auf den mein Wille eine Antwort bildet. Aber mit dem Wertbewußtſein iſt nicht *notwendig* der Wille verbunden, der zur Handlung führt, er *kann* auch fehlen. Nur das Wertfühlen von beſtimmter Tiefe bildet eine Ausnahme. Jeder, der den Wert zu tiefſt fühlt, wird auch die entſprechende Wertantwort geben. Dies hat aber ſeinen Grund darin, daß, um den Wert ſo *fühlen* zu können, die wertſuchende Einſtellung aktuell die Perſon erfüllen muß und ſomit wiederum die gemeinſame Wurzel die notwendige Verknüpfung motiviert. Der gefühlte Wert fundiert darum auch das Stellungnehmen eindeutig, weil das Wertfühlen ſelbſt nur dem aktuell wertſuchend Eingeſtellten möglich iſt.

Wir ſind damit ans Ende unſerer Unterſuchung gelangt, die uns den Zuſammenhang von Sittlichkeit und Verſtändnis für ſittlich bedeutſame Werte zeigen ſollte. Sie führte uns zu der Einſicht, daß an letzter Stelle das ſittliche *Sein die Wertſichtigkeit*

Digitized by Google

fundiert. Dieser »Primat« des sittlichen Seins vor dem Erfassen sittlicher Werte löst aber nicht den rezeptiven Charakter, noch die selbständige Eigenart desselben auf, so wenig wie es die Objektivität der Werte aufhebt. Der Sittliche projiziert nicht die »Werte« in die Welt, der Akt des Werterfassens ist nicht etwa selbst genauer besehen doch nur eine Stellungnahme. Der sittlich Gerichtete ist vielmehr nur allein imstande, die Welt der objektiven Werte zu verstehen, ihm ist der Star gestochen, den die Person in der hochmütigen und begehrlichen Grundeinstellung besitzt.

Unser Ergebnis ist aber in anderer Richtung von weittragender Konsequenz für die Ethik.

So entschuldigend auf den ersten Blick die sittliche Blindheit für das sittliche Verhalten der Person wirkt und für die Verantwortung in der Handlungssphäre auch ist – in einem tieferen Sinn birgt die sittliche Blindheit selbst eine Schuld. Denn die letzte Grundeinstellung, die wertfeindliche, wie die wertgleichgültige, in der die Person blind ist, liegt zwar außer dem Machtbereich des aktuellen Willens, nicht aber jenseits der Freiheit der Person überhaupt. Die Person ist, wenn auch nicht für das einzelne in der Blindheit fundierte Verhalten, doch für die Blindheit selbst stets verantwortlich.

Zugleich aber wirft die Erkenntnis in die Art des Zusammenhanges von Sittlichkeit und Werterkenntnis neues Licht auf das ganze zentral sittliche Problem der Besserung bzw. der sittlichen Veränderung überhaupt. Die Abhängigkeit des Werterfassens von der Stufe des sittlichen Seins zeigt uns die Grenze der »Autonomie« der Vernunft auf sittlichem Gebiet und weist auf die Rolle hin, die dem »sittlichen Vorbild« sowie der sittlichen Autorität auf ethischem Gebiet zukommen. Die nähere Betrachtung der Struktur des Sittlichen in formaler und material qualitativer Hinsicht, zu der uns unser Problem führte, gibt uns den Schlüssel an die Hand, die letzten Voraussetzungen aller sittlichen Veränderung zu verstehen, sowie die verschiedenen Typen der Besserung und endlich den Aufbau der Tugenden. Dies soll späteren Arbeiten vorbehalten bleiben.

Digitized by Google

Bemerkungen zu den Zenonischen Paradoxen.

Von

Alexander Koyré (Paris).

Dem Andenken Adolf Reinachs gewidmet.

§ 1. Einleitung.

Wie die Diskussion aller wirklichen philosophischen Probleme wird wohl auch die der Zenonischen Argumente oder besser der Zenonischen Paradoxe niemals abgeschlossen sein. Wenn wir unseren Versuch, diese mehr als zweitausend Jahre alte Frage einer erneuten Prüfung zu unterziehen, noch rechtfertigen müßten, so brauchten wir nur auf ein Wort Victor Brochards hinzuweisen, der mit einer meisterhaften Studie[1]) am meisten dazu beigetragen hat, das Problem wieder auf die Tagesordnung zu setzen und den alten Argumenten (wer wollte sie jetzt noch »Sophismen« nennen!) neues Leben einzuflößen. »Die Argumente des Zeno«, sagt er, »sind oft diskutiert worden. Wenn das ein Grund wäre, nicht noch einmal auf sie zurückzukommen, welches wesentliche Problem der Philosophie verdiente dann nicht das gleiche Schicksal?«

Wir nehmen das Studium dieser so oft debattierten Frage nicht deshalb wieder auf, um für die Argumente des eleatischen Dialektikers eine neue Interpretation zu suchen, noch auch den unzähligen historischen Widerlegungsversuchen eine ebensowenig glückliche hinzuzufügen. In dieser kleinen Abhandlung soll nichts weiter gesagt werden, als daß das durch Zeno inaugurierte Problem keineswegs der Bewegung allein eigentümlich ist. Daß es sich nur insofern auf Zeit, Raum und Bewegung bezieht, als in ihnen die Momente der Unendlichkeit und der Kontinuität impliziert liegen. Das Problem kehrt notwendig in allen Gebieten wieder, in denen diese beiden Momente irgendeine Rolle spielen, und besitzt also eine weit allge-

1) Vgl. Brochard, Essais de phil. ancienne et de phil. moderne, Paris 1907.

Digitized by Google

meinere Bedeutung, als man gewöhnlich annimmt. Alle Widerlegungen, die sich auf das Problem der Bewegung allein beziehen, schlagen deshalb von vorne herein einen falschen Weg ein. Das ist unserer Meinung nach der Fall bei Noël, bei Bergson und – von einem andern Standpunkt her – auch bei Evellin.

§ 2. Die Zenonischen Argumente.

Der lichtvollen Fassung Brochards zufolge, auf dessen Abhandlung wir für alles, was die Interpretation angeht, verweisen, stellen sich die vier Zenonischen Argumente in der Form eines Dilemmas dar. Zwei von ihnen (Achill mit der Schildkröte und die Dichotomie) richten sich gegen die Auffassung der Kontinuität und der unendlichen Teilbarkeit der Zeit und des Raumes; die beiden anderen (der Pfeil und das Stadion) gegen die Endlichkeitshypothese, die den Raum und die Zeit als aus unteilbaren Elementen zusammengesetzt auffaßt.

Wir bringen nunmehr die Argumente selbst:

1. Die Dichotomie.

Bewegung ist unmöglich. Denn bevor das Bewegungsobjekt an dem Ziel seiner Bahn anlangt, muß es die Hälfte der Strecke zurückgelegt haben, und so weiter ins Unendliche, was in moderner Ausdrucksweise besagt, daß Bewegung die Summe oder die Synthese einer unendlichen Anzahl von Elementen voraussetzt.

2. Achill und die Schildkröte.

Bewegung ist unmöglich. Denn der schneller Laufende kann nie den langsamer Laufenden erreichen. Wenn nämlich der Langsamere im Anfang der Bewegung einen Vorsprung vor dem Schnelleren besitzt, muß der Schnellere, bevor er ihn erreicht hat, notwendig zuerst den Punkt erreichen, an dem der Langsamere am Anfang seiner eigenen Bewegung war, und so weiter ins Unendliche. Der Vorsprung wird sich zwar immer mehr verringern; nie aber kann er Null werden. In moderner Terminologie heißt das: 1. Jeder Körper muß eine Unendlichkeit von Punkten durchlaufen (was sich in einer einfachen Formel ausdrücken läßt). 2. Da jedem Punkt der Bahn des Achill ein Punkt der Bahn der Schildkröte entspricht, und umgekehrt, so muß ihre Zahl notwendigerweise gleich sein. Es ist deshalb nicht möglich, daß der von Achill in der gleichen Zeit zurückgelegte Weg größer sei als der von der Schildkröte zurückgelegte.

3. Der Pfeil.

Der fliegende Pfeil ist in jedem Moment und jedem Punkt seiner Bahn bewegungslos. Wenn man nämlich nach der finitistischen Hypothese die Sache so ansieht, daß jede Dauer und jede Ausdeh-

Digitized by Google

nung aus unteilbaren Elementen (Punkten) zusammengesetzt ist, so muß notwendig der Pfeil stets in Ruhe sein. Denn in diesen unteilbaren Momenten und Punkten ist keine Bewegung möglich.

4. Das Stadion.

Drei Linien von gleicher Größe (zusammengesetzt aus der gleichen Anzahl unteilbarer Elemente) befinden sich in einem Stadion. Die eine ist unbeweglich, die beiden anderen bewegen sich parallel zueinander, aber in umgekehrter Richtung. In diesem Fall muß – nach der finitistischen Hypothese – »die Hälfte gleich dem Ganzen sein«, wie Zeno sagt. Denn in einem bestimmten, als unteilbar vorausgesetzten Moment muß ein und dasselbe Raumelement ein sowohl wie zwei Raumelemente passieren und folglich einem sowohl als zwei solchen Elementen gleich sein.

§ 3. Gleichwertigkeit der möglichen Interpretationen.

Wir folgten im vorigen der Interpretation Brochards. Aber wir wollen uns keineswegs auf dieselbe festlegen. Wir wollen nicht behaupten, daß wir den einzig möglichen Sinn der Zenonischen Argumente gefaßt haben oder daß wir Zenos Gedanken in authentischer Weise wiedergaben. Und das um so weniger, als nach unserer Meinung alle vier Argumente, ohne etwas von ihrer Bedeutung zu verlieren, in zweifacher Weise interpretiert werden können – je nachdem man sich auf den Boden der Endlichkeits- oder der Unendlichkeitshypothese stellt.

1. Wenn wir nämlich die unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit annehmen, so bleibt es im Fall des fliegenden Pfeils dennoch wahr, daß jedem Zeitmoment ein durchlaufener Raumpunkt entsprechen muß, jedem Augenblick also eine ganz bestimmte Raumlage des Pfeils. Und da dieser Hypothese zufolge weder das Raummoment, noch das Zeitmoment ausgedehnt ist – beides sind ja nur geometrische Punkte –, so erhalten wir auch hier das Resultat, daß der Pfeil sich in diesen unausgedehnten Momenten nicht bewegen kann. Und weiter: Da der gegenwärtige Augenblick immer nur ein Grenzpunkt ist zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, so müßte sich der Pfeil in diesem einzig und allein reellen Gegenwartsaugenblick bewegen. Und also überhaupt nicht. Wir erhalten eine Unendlichkeit von Raumlagen in einer Unendlichkeit dazu korrelativer Zeitmomente, aber keine Bewegung und selbst – solange wir die Synthese dieser Unendlichkeit von Einzelmomenten nicht vollzogen haben – keinen durchlaufenen Weg.

Digitized by Google

2. Betrachten wir jetzt das Stadion. Die unendliche Teilbarkeit der Zeit und des Raumes hebt die paradoxe Tatsache keineswegs auf, ja läßt sie sogar in besonderer Reinheit hervortreten, daß in einem bestimmten Augenblick ein und nur ein einziger Punkt der Linie B und ein solcher der Linie C vor einem bestimmten Punkt der Linie A passieren, wie ebenso auch vor einem solchen der Linie C resp. der Linie B. Einem Punkt O der Linie B entsprechen in jedem Augenblick ein und nur ein einziger Punkt der Linie A, wie ebenso ein und nur ein einziger Punkt der Linie C — und trotzdem passiert die Linie C als ganze vor O, die Linie A aber nur zur Hälfte. »Die Hälfte ist also gleich dem Ganzen.«

3. Untersuchen wir jetzt umgekehrt das Argument des Achill unter der Annahme, daß Zeit und Raum aus einer endlichen Zahl letzter Elemente zusammengesetzt sind. Auch jetzt bleibt es nicht weniger wahr, daß in jedem gegebenen Augenblick einem bestimmten Punkt der Bahn des Achill ein Punkt der Bahn der Schildkröte eindeutig und wechselseitig korrespondieren muß. Und man kann noch weniger als in der Unendlichkeitshypothese verstehen, wie aus einer gleichen Anzahl identischer Elemente verschiedene Summen resultieren können.

4. Die Dichotomie endlich läßt unter dem Aspekt der finitistischen Hypothese eine Schwierigkeit hervorspringen, die ähnlich der des Stadions ist. Betrachten wir nämlich das letzte noch ausgedehnte Element, das also als solches noch teilbar und zwar aus zwei unausgedehnten Elementen zusammengesetzt ist. Dieser Raum stellt das Minimum dar, in dem Bewegung überhaupt noch möglich ist; denn es ist klar, daß sich im Unausgedehnten nichts bewegen kann. Das Bewegungsobjekt wird diese Minimalstrecke in einem Zeitraum durchlaufen, der in einem einzigen unteilbaren Augenblick besteht. Aber da wir das Recht haben, den Raum zu teilen, so können wir die Frage stellen: In welchem Augenblick wird das Bewegungsobjekt die Hälfte dieser Strecke zurücklegen? Es wird also notwendig werden, den einen der Voraussetzung nach unteilbaren Augenblick in zwei solche zu teilen.

Wir sehen die Argumentation des Zeno als absolut stringent an. Bewegung setzt eine unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit voraus und impliziert also die Summe einer aktuellen Unendlichkeit von Elementen und Momenten. Ein in Bewegung befindlicher Körper passiert in einem endlichen Raum und einer endlichen Zeit eine unendliche Anzahl von Punkten. Und ebenso zeigt uns ein durchaus strenges Beweisverfahren, daß zwei Körper, die sich

Digitized by Google

mit verschiedener Schnelligkeit bewegen, in derselben Zeit Wege zurücklegen, die aus einer gleichen Anzahl von Elementen zusammengesetzt sind. Später werden wir sehen, inwieweit diese Schlüsse als Einwände gegen die Möglichkeit der Bewegung betrachtet werden können. Jetzt wollen wir erst den Wegen nachgehen, auf denen man versucht hat, den Schlüssen des Zeno zu entgehen.

§ 4. Die finitistische Hypothese von Evellin.

Die Interpretation des Stadions, die wir in unserem 2. Paragraphen gebracht haben, wurde von Noël[1]) als ein unwiderlegliches Argument gegen die finitistische Theorie aufgestellt und provozierte deshalb eine Antwort von dem hauptsächlichsten Vertreter dieser Theorie, Evellin[2]), in der der letztere durch sehr subtile und geistreiche Betrachtungen den Einwänden zu entgehen versucht.

Evellin nimmt die Analyse des Stadions noch einmal auf:

$$\begin{array}{llll} a' & \ldots & a^n & \ldots \quad A \\ b' & \ldots & b^n & \ldots \quad B \\ c' & \ldots & c^n & \ldots \quad C \end{array}$$

Nehmen wir irgend zwei Punkte a und b. In einer unteilbaren Bewegung und also einem unteilbaren Zeitmoment wird sich das Element b^n, welches dem Element a^n zugeordnet war, unter das Element a^{n-1} setzen und ebenso alle anderen Punkte. Vergleichen wir nun die Punkte b^n und c^n, die den beiden sich in entgegengesetzter Richtung bewegenden Linien angehören. In einem unteilbaren Zeitmoment wird sich das der Linie B (die sich z. B. nach links bewegt) angehörige Element b^n an die Stelle von b^{n-1} setzen, welche derjenigen von a^{n-1} entspricht; zu gleicher Zeit wird das Element b^{n-1} an die Stelle von b^{n-2} rücken. Das Element c^n dagegen rückt im gleichen Augenblick an die Stelle von c^{n+1} und c^{n+1} an die von c^{n+2}. Da sich die Bewegung der Voraussetzung nach in einem einzigen unteilbaren Zeitmoment vollzieht, so muß dieser Platzwechsel momentan und sozusagen »mit einem Sprung« geschehen, der keinerlei wirkliches Passieren in sich schließen kann und also die Zenonischen Paradoxe nicht impliziert. Obgleich das Element c^n in c^{n+1} einrückt und oberhalb seiner nunmehr den Punkt b^{n+2} vorfindet, obwohl es also faktisch an zwei Elementen von B vorüberkam, hat es doch diese Strecke nicht im eigentlichen Sinne zurückgelegt, sondern gewissermaßen übersprungen. Die finitistische Hypothese geht also allen Schwierigkeiten aus dem Wege.

1) Revue de Met. et de Mor. 1892.

2) ibidem.

Digitized by Google

Diese Analyse ist geistreich, aber auch nicht mehr als das. Aus dem Prinzip von Evellin würde folgen, daß ein beliebiges Element n in einem einzigen unteilbaren Augenblick sich zwischen beliebigen zwei Punkten des Raumes bewegen könnte (z. B. von der Stelle aus, die a_1 entspricht bis zu der, die a_{n-1} entspricht und also auch b_{n-1}, c_{n-2}, usw., ohne an irgendeinem dieser aufeinanderfolgenden Punkte wirklich zu passieren und ohne in irgendeine spezielle Raumrelation mit ihnen zu treten). Eine Folge, der man nur entgehen kann, wenn man die Teilbarkeit des angeblich unteilbaren Zeitmomentes annimmt. Die anderen Einwände von Evellin scheinen nicht glücklicher. So sagt er z. B., indem er den Begriff der Bewegung an sich selbst analysiert: »Das Bewegungsobjekt bewegt sich nur deshalb Punkt für Punkt von dem Ort fort, von dem es ausgegangen ist, weil es an diesem Punkt nicht ist, nicht *mehr* ist; es bewegt sich also *nicht* an der Stelle, von wo es ausgegangen ist.« Wir wollen die Richtigkeit dieser Bemerkung nicht bestreiten, aber wir machen auf folgendes aufmerksam: da das Ende der Bewegung ihrem Anfang dem Prinzip nach entsprechen muß, so kann sich das Bewegungsobjekt im Augenblick und an der Stelle der Ankunft nicht mehr bewegen, da es *hier schon ist*. Da es sich folglich weder in seinem Ausgangspunkt, noch in seinem Ankunftspunkt bewegt, noch auch dazwischen, da es zwischen zwei letzten Raumelementen der Hypothese nach keinen Zwischenraum gibt – so kann er sich überhaupt nicht bewegen.

Wir können aus der vorigen Darlegung umgekehrt auf die Exaktheit und Wohlgegründetheit der Zenonischen Einwände gegen die finitistische Hypothese schließen und diese letztere als endgültig widerlegt ansehen, um so mehr als sie gewisse Konsequenzen mit sich bringt, die zwar nicht widerspruchsvoll in sich selbst, doch nichts destoweniger sachlich kaum aufrecht zu erhalten sind. Sie impliziert nämlich: 1. ein Maximum an Geschwindigkeit (nicht als faktisch realisierbar, aber als wesenhaft vorhanden), 2. die Unmöglichkeit einer ununterbrochenen Bewegung (eine wesenhafte Unmöglichkeit), 3. eine endliche Anzahl möglicher Geschwindigkeiten, die unter sich in endlichen numerischen Beziehungen stehen.

§ 5. Noëls materielle Kritik.

Die Kritik Evellins war eine formale Kritik, insofern sich der letztere auf den Boden der Argumente Zenons selbst stellt und ihre Nichtschlüssigkeit durch den Aufweis eines formalen Irrtums in der Argumentation zu zeigen versucht. Ganz anders gehen Noël und

Digitized by Google

Bergson vor. Sie lassen sich auf das Zenonische Dilemma überhaupt nicht ein. Sie versuchen auf irgendeine Weise die Schwierigkeit zu umgehen und die Frage durch eine immanente Analyse der Bewegung zu lösen. Indem er einen schon von Aristoteles ausgesprochenen Gedanken wieder aufnimmt, zeigt Noël in seiner Abhandlung der »Revue de Métaphysique et de Morale« 1883, daß die unendliche oder endliche Teilbarkeit, die Zenon auf die Bewegung anwenden will, sich nur auf den vom Bewegungsobjekt durchlaufenen Raum anwenden läßt und auch hier nur als potentielle, nicht als aktuelle Teilbarkeit. Jedenfalls ist sie auf die Bewegung selbst nicht übertragbar, die im Gegenteil als *eine* und *unteilbare* angesehen werden muß und als solche unmöglich in zwei Bewegungen zerlegt, noch aus zwei Bewegungen zusammengesetzt werden kann.[1]) Bewegung ist nicht eine bloße Ortsveränderung. Die Ortsveränderung ist eine notwendige Folge der Bewegung, darf mit ihr jedoch nicht identifiziert werden. In sich selbst betrachtet ist Bewegung eine im Bewegungsobjekt wirksame innere Tendenz, Kraft oder Energie, die nur nach außen hin als Ortsbewegung erscheint, in dieser Form gewissermaßen in den Raum hineinprojiziert. Das sich Bewegende ist, so könnte man sagen, von der Bewegung im eigentlichen Sinne des Wortes beseelt. Die Bewegung oder vielmehr die bewegende Kraft ist dem Bewegungsobjekt als ein Attribut oder als eine Qualität zu eigen. Sie inhäriert ihm, ist sein Zustand analog zum Zustand der Ruhe — weshalb auch die Physik durchaus ein Recht hat, von beiden in genau korrelativem Sinne zu sprechen.[2]) Das Bewegungsobjekt bewegt sich in jedem Punkt seiner Bahn. Es nimmt und passiert nacheinander alle Raumstellen, die seine Bahn konstituieren, aber in jedem Punkt ist es in Bewegung, in jedem Punkt ist es ein sich Bewegendes. Deshalb eben kann man die Bewegung nicht mit der Reihe der aufeinanderfolgenden Positionen identifizieren: weil das sich Bewegende total anders an jeder dieser Positionen teilnimmt als ein in ihnen Ruhendes. Es handelt sich sozusagen um einen qualitativen, nicht um einen bloßen Gradunterschied. Wenn man das Bewegungsobjekt »von innen« fassen könnte, so müßte man infolgedessen, möchten wir hinzufügen, auch dann unterscheiden können, ob man es mit einem in Bewegung oder in Ruhe befindlichen Körper zu tun hat, wenn man ihn sich als mathematischen Punkt denkt und nur in einem einzigen Punkt seiner Bahn erfaßt.

1) Rev. d. M. et de M. 1883.

2) Man erkennt leicht die Ähnlichkeit dieser Vorstellungsweise mit der von Leibniz, Galilei und Hobbes.

Digitized by Google

Wenn aber die Bewegung überhaupt nicht in eine endliche oder unendliche Anzahl von Elementen zerlegbar ist, so sind auch die Zenonischen Argumente auf sie nicht anwendbar. Der durchlaufene Weg zwar ist wirklich ins Unendliche teilbar; aber die Schwierigkeiten, von denen Zeno spricht, würden nur dann entstehen, wenn das Bewegungsobjekt die aufeinanderfolgenden Punkte oder Positionen seiner Bahn gewissermaßen »abzählen« würde; und das gerade tut es nicht. Es passiert sie einfach und überläßt uns die Mühe, so gut wir können, den Weg, den es in einer einfachen und kontinuierlichen Bewegung durchlaufen hat, hinterher in so viele Abschnitte zu zerlegen, als uns gefällt. Die Bewegung ist aktuell, die Teilungen dagegen sind nur potentiell und beziehen sich außerdem nicht auf die Bewegung, sondern nur auf den Weg.

§ 6. Bergson.

Bergson nimmt in seiner »Evolution créatrice« die Diskussion der Zenonischen Argumente wieder auf, indem er die Analyse der Idee der Bewegung weiter entwickelt und vertieft.[1]) Die Schwierigkeit ist nach ihm nur eine scheinbare, die deshalb als solche entsteht, weil das Problem von vorne herein falsch gestellt ist. Sie entsteht im Grunde durch den unberechtigten Versuch, den Standort der äußeren, der rein begrifflichen (»kinematographischen«) Anschauung an die Stelle einer unmittelbaren und direkten Anschauung zu setzen. Wenn man die Bewegung aus Lageveränderungen und Raumstellungen rekonstruieren will, das Wesen der Bewegung also mit Begriffen, die aus der Sphäre des Unbeweglichen stammen, zu fassen versucht, so ist das Mißlingen der Analyse kein Wunder. Man unterschiebt der Bewegung des sich Bewegenden den durchlaufenen Weg, ohne die radikale Heterogenität dieser beiden Dinge zu beachten. Auch für Bergson ist die Bewegung *eine* und unteilbar. Es hat keinen vernünftigen Sinn, sie teilen zu wollen – so wie man die Strecke der durchlaufenen Bahn teilt. Aus zwei aneinander gereihten Bewegungen – von a nach b und von b nach c – kann man niemals die eine Bewegung von a nach c zusammensetzen. Wenn man es vermeidet, der Bewegung die Strecke, der Dauer den Raum unterzuschieben, so sieht man alsbald, daß eine solche Zusammensetzung völlig sinnlos ist. Die Bewegung ist eine innere Einheit, eine Einheit der Intensität, nicht der Extensität. Sie ist etwas den Phänomenen des Lebens oder der Psyche Vergleichbares. Sie ist eine Art orga-

1) Was er schon in dem »Essai sur les données immédiates de la conscience« getan hatte.

Digitized by Google

nischer Einheit und besitzt als solche notwendig Dauer; ihr Anfang und ihr Ende sind zu einer unteilbaren Einheit verbunden und enthalten sich und fordern sich gegenseitig. Bewegung ist ein innerer Energiezustand des sich Bewegenden, den wir bei jedem in Bewegung befindlichen Körper sehr wohl mitfassen. Sie hat Ortsveränderung zur gewöhnlichen Konsequenz, ist mit derselben aber so wenig zu identifizieren, daß wir uns den Fall einer reellen und absoluten Bewegung ohne Ortsveränderung sehr wohl denken können. Wir brauchen nur an den uns so vertrauten und auf innere und unmittelbare Weise gegebenen Fall der Bewegung unseres eignen Körpers und seiner Teile zu denken. Stellen wir uns vor, daß, während wir den Arm heben, unser Körper durch einen kunstreichen Mechanismus eine Reihe von genau entsprechenden Bewegungen in entgegengesetzter Richtung macht: im Sinne des Physikers hätte sich dann unser Arm nicht bewegt, weil er seine Lage im Raum nicht veränderte – aber doch wird niemand bestreiten, daß wir eine reelle und als solche absolute Bewegung ausgeführt haben. Wenden wir jetzt die in unserer Analyse erhaltenen Resultate auf die Zenonischen Probleme an, insbesondere auf das des Achill. Nach Bergson verschwinden alle Schwierigkeiten sofort, weil sie eben Scheinschwierigkeiten waren. Sowohl die Bewegung des Achill wie die der Schildkröte vollziehen sich in unteilbaren Akten. Achill braucht durchaus nicht alle Punkte zu berühren, die eine Phantasieteilung hinterher auf seinem Wege entdecken mag; er macht Schritte, von denen jeder eine ganz bestimmte Größe hat; er gelangt keineswegs zuerst an den Punkt, in dem die Bewegung der Schildkröte ihren Ausgang nahm, und so weiter ins Unendliche – er macht ganz einfach zwei Sätze und, da dieselben viel größer sind als die der Schildkröte, erreicht er sie ohne weiteres. Zenon und seine Anhänger zerbrechen die Einheit der Bewegung des Achill. Sie halten ihn in jedem Augenblick auf. Sie unterschieben seiner frei und ununterbrochen vollzogenen Bewegung eine Reihe von Aufenthalten – kein Wunder, daß er so die Schildkröte nicht erreichen kann. Kein Wunder auch, daß der in gleicher Weise in jedem Augenblick seiner Bewegung fixierte Pfeil sich überhaupt nicht bewegt.

§ 7. Analyse der Bergsonschen Argumente.

Wir wollen den sachlichen Wert der tiefen Analysen Bergsons ebensowenig bestreiten wie den der Analysen Noëls. Wir wollen sogar später versuchen, sie in einigen Punkten näher zu präzisieren (z. B. ist es wohl evident, daß die Bewegung kein psychisches Phä-

Digitized by Google

nomen ſein kann, und wir glauben auch nicht, daß das Bergſons ernſtliche Meinung iſt; ebenſowenig kann ſie mit einer bewegenden Kraft identifiziert werden, noch mit einer Tendenz, einem Impuls oder dergl.!). Aber gegen Zeno und ſeine Argumente können uns dieſe Analyſen kaum dienen, denn es handelt ſich für den eleatiſchen Philoſophen ganz und gar nicht um eine Analyſe der Bewegung an ſich ſelbſt, ſondern gerade *inſofern* ſie ſich in der Zeit und im Raum realiſiert. Der Einwand von Bergſon beſagt nichts – er iſt außerdem auf eine zum Teil unexakte Annahme gegründet. Die Bewegung iſt nicht notwendig ein unteilbarer Akt von a nach b, noch eine Reihe von ſolchen Akten, ſie hat nicht notwendig einen Anfang und ein Ende. Wir wollen die ſo oft behandelte Frage nach dem Anfang der Bewegung nicht neu aufwerfen – es genügt uns, auf die Tatſache hinzuweiſen, daß eine angefangene Bewegung als eine ſolche angeſehen werden kann, die niemals endet – wie es der Fall iſt mit allen durch bloße Trägheit erhaltenen Bewegungen. Wenn, wie wir mit Noël annehmen, Bewegung ein dem Ruhezuſtand analoger »Zuſtand« des Körpers iſt, ſo muß ein in Bewegung befindlicher Körper notwendig in dieſem Zuſtand verharren und ſich bis ins Unendliche fortbewegen, ſolange er nicht durch irgendeine poſitive Urſache aufgehalten wird. Bergſon würde uns hiergegen vielleicht einwenden, daß dieſe Annahme ſelbſt auf der unberechtigten Identifikation der verräumlichten Zeit, einer Fiktion der Wiſſenſchaft, mit der wirklichen Dauer beruht – dennoch genügt es, ſo ſcheint es uns, auf die Weſensmöglichkeit einer Bewegung ohne Anfang und ohne Ende hinzuweiſen, es genügt die Möglichkeit der Erfaſſung eines ſich Bewegenden als ſolchen, ohne daß uns der Beginn, noch das Ziel ſeiner Bewegung in irgendeiner nur denkbaren Weiſe *mitgegeben* ſei, wie es der Fall iſt mit allen aſtronomiſchen Bewegungen. Setzen wir alſo an die Stelle der Schildkröte und des Achilles zwei Körper, die ſich nach dem Geſetz der Trägheit bewegen, ſo ſtehen wir wieder mitten in den Zenoniſchen Problemen. Denken wir uns die Bewegung der beiden Körper einem Geſetz gemäß verlaufend, das das Verhältnis ihrer beiderſeitigen Geſchwindigkeiten ausdrückt – und wir haben wieder die unendliche Progreſſion, den unaufhebbaren Vorſprung und vor allem die eindeutige und wechſelſeitige Korrelation zwiſchen jedem und jedem Punkt der Bahn des erſten und des zweiten Körpers. Es iſt nicht richtig, zu ſagen, daß Zeno den Achilles auf ſeinem Wege »aufhält«; er fixiert und zählt nur im voraus die Momente, in denen er dieſen oder jenen Punkt ſeines Weges erreichen wird. Zu

Digitized by Google

sagen, daß man ihn hierdurch schon aufhielte, würde der Behauptung gleichkommen, daß man ein Flugzeug aufhielte, wenn man seinen Weg chronometrisch verfolgt, oder eine Kanonenkugel, wenn man ihre Bahn auskalkuliert.

Das Argument des Pfeils behält auch unter der Voraussetzung der unteilbaren Bewegungsakte seinen vollen sachlichen Wert. Nehmen wir eine endliche, in sich abgeschlossene Bewegung, eine Bewegung von a nach b, die Bewegung des Pfeils auf sein Ziel zu. Diese Bewegung ist eine und unteilbar wie es ebenso der durchlaufene Weg sein wird, wenn er nämlich durchlaufen sein wird. Wir können den vom Körper durchlaufenen Weg hinterher in eine unendliche Anzahl von möglichen Abschnitten zerlegen, aber jetzt können wir es noch nicht: denn noch nicht durchmessen, existiert auch die Bahn selbst noch nicht. Wohl dagegen existiert schon der Weg, der durchlaufen werden soll, wohl ist uns schon die Entfernung zwischen den beiden Punkten a und b, der Raum, in dem sich diese beiden Punkte befinden, gegeben. Und nichts hindert uns, auf ihr soviel Punkte, als wir nur wollen, anzusetzen – und zwar ohne im mindesten den Pfeil in ihnen aufzuhalten oder seine Bewegung in eine Reihe von Lagebestimmtheiten aufzulösen –, nichts hindert uns, die Frage zu stellen: in welchem Moment wird der Pfeil diesen oder jenen bestimmten Punkt passieren? Und im allgemeinen: wenn wir eine unendliche und unbestimmte Anzahl von Flächen setzen, sei es auch nur in der Phantasie, haben wir dann nicht das Recht zu sagen, daß der Pfeil alle diese aufeinanderfolgenden Ebenen passieren soll – nicht etwa sich in ihnen aufhalten! –, so wie eine Kugel durch die Stahlplatten hindurchfliegt, die auf ihre Bahn gesetzt sind? Und sehen wir dann nicht den Einwand Zenos zurückkehren – den Einwand bezüglich der Notwendigkeit, eine aktuelle Unendlichkeit anzunehmen und die ins Unendliche fortschreitende Teilung als vollzogen vorauszusetzen?

§ 8. Analyse der Argumente Noëls.

Die Theorie Noëls ist ähnlichen Angriffsmöglichkeiten ausgesetzt. Wenn er zwar nicht wie Bergson die Bewegung als in unteilbaren Akten oder einer Folge solcher Akte sich vollziehend denkt, so bringt doch seine Analyse die Zenonischen Schwierigkeiten ebensowenig zum Verschwinden wie die Bergsons. Ganz gewiß ist die Bewegung eine Entität sui generis, korrelativ zur Ruhe und ebenso unableitbar wie diese, ja umgekehrt könnte, wenn überhaupt, nur

Digitized by Google

die Ruhe auf die Bewegung oder doch auf eine Syntheſe mit ihr zurückgeführt werden. Bewegung iſt auch ganz gewiß ein Zuſtand des Bewegungsobjektes, und nicht einfach eine Ortsveränderung im geometriſchen Sinne. Aber gerade um dieſe letztere handelt es ſich für Zeno! und nicht um Bewegung ihrem eignen Weſen oder ihrem eignen inneren Ausſehen nach. Man braucht nur in der Faſſung Noëls einen Ausdruck zu verändern, um die ganzen Schwierigkeiten des Eleaten wiederkehren zu ſehen. Wir fixieren mit Noël, daß Bewegung nicht aus einer Reihe von Ruhepoſitionen rekonſtruiert werden kann, daß ſich das Bewegungsobjekt in jedem Augenblick und jedem Punkt ſeiner Bahn bewegt und daß ein ſich Bewegendes in völlig andrer Weiſe an jedem dieſer Punkte teilnimmt als ein unbewegter Körper, der ihn ruhend einnimmt. Wir gehen ſogar einen Schritt weiter und behaupten unter der Einſicht, daß Bewegung und Unbeweglichkeit einander ebenſo entgegengeſetzt ſind wie Sein und Werden: daß der unbewegte, der in Ruhe befindliche Körper in dem beſtimmten Punkt ſeiner Ruhepoſition wirklich iſt, der ſich bewegende dagegen in den Punkten ſeiner Bahn nicht iſt. Es wäre durchaus falſch, zu ſagen, daß das Bewegungsobjekt in jedem Moment ſeiner Bewegung in einem beſtimmten Punkt iſt; im Gegenteil: in keinem Augenblick ſeiner Bewegung iſt es das, in keinem einzigen dieſer Punkte iſt es irgendwann — es paſſiert ſie alle nur. Doch leider kann uns dieſe Analyſe gegen die Argumente von Zeno in keinem Sinne etwas nützen; denn es genügt völlig, in der Faſſung dieſer Argumente an die Stelle des Ausdrucks »ſein« den des »paſſierens« zu ſetzen, und ſie werden genau ſo anwendbar wie vorher. Wenn zwar weder die Schildkröte noch Achill in irgendeinem Augenblick der Bewegung in irgendeinem Punkt ihrer Bahn wirklich ſind, ſo müſſen ſie ſie doch alle paſſieren, und zwar einen nach dem anderen. Auch der Pfeil muß eine Unendlichkeit von Punkten paſſieren, genau wie Achill und die Schildkröte und immer können wir eine eindeutige und wechſelſeitige Korrelation aufſtellen zwiſchen allen Punkten, die Achill auf ſeinem Wege paſſiert, und allen denen, die die Schildkröte paſſiert. Daß aber gerade hierin der ſpringende Punkt der Zenoniſchen Argumente beſteht, haben wir geſehen. Der Einwand Noëls, daß das ſich Bewegende die Punkte ſeiner Bahn nicht »zählt«, drückt die Sachlage nicht exakt aus. Weil und inſofern es alle Punkte, die zwiſchen dem Anfang und dem Endpunkt ſeiner Bahn liegen, nacheinander paſſiert, »zählt« es ſie doch, und nach Noël ſelbſt iſt eben die Anzahl dieſer Punkte eine unendliche.

Digitized by Google

§ 9. Der Sinn der Zenoniſchen Argumente.

Die Analyſe der Zenoniſchen Einwände gegen die Bewegung und die der hauptſächlichſten Widerlegungsverſuche haben uns zu dem bemerkenswerten Reſultat geführt, das wir ſchon am Anfang vorausſahen: die Schwierigkeiten, die ſich erheben, beziehen ſich nicht auf die Bewegung qua Bewegung, ſondern ſie knüpfen ſich an dieſelbe nur, weil und inſofern ſie ſich in der Zeit und im Raum abſpielt. Denn dieſe beiden weſenhaft kontinuierlichen Gebilde allein dienen den Zenoniſchen Paradoxen zur Grundlage. Noch einen Schritt weiter – und wir können auch die Zeit eliminieren und nur noch den Raum ins Auge faſſen, die räumlichen Entfernungen, die Bahnen und ihre Beziehungen zueinander. Und eine völlig radikale Betrachtungsweiſe wird uns ſogar erlauben, auch von dem Moment des Räumlichen ſelbſt zu abſtrahieren und als Unterſuchungsobjekt nur noch das kontinuierliche Quantum oder das Continuum ſchlechthin übrig zu behalten. Denn welches ſind eigentlich die beiden Haupteinwände, die wir im Kern der Zenoniſchen Argumente finden?

1. Die Entfernung, der Weg, nicht der durchlaufene Weg, ſondern der Weg, der durchlaufen werden ſoll – vor aller Durchmeſſung und aller Bewegung, iſt bis ins Unendliche teilbar; er enthält eine aktuelle Unendlichkeit von Punkten. Es iſt vollkommen gleichbedeutend, ob wir die Gerade aus einer Unendlichkeit von Punkten »zuſammenſetzen« wollen oder ob wir ſie im Gegenteil als eine primäre Gegebenheitseinheit anſehen und uns darauf beſchränken, in ihr Punkte als ſekundäre Elemente herauszuheben. In beiden Fällen haben wir es mit einer aktuellen Unendlichkeit zu tun. Wir haben Bewegung und Bewegendes nicht nötig: die geometriſche Gerade mit ihrer aktuellen Unendlichkeit von Punkten ſtellt uns ſchon allen Schwierigkeiten der Dichotomie gegenüber.

2. Es beſteht die prinzipielle Möglichkeit, eine eindeutige und gegenſeitige Korrelation feſtzuſtellen zwiſchen allen Punkten der Bahnen zweier Bewegungsobjekte oder allgemeiner zwiſchen allen Punkten zweier Linienabſchnitte von verſchiedener Länge. Ebenſowenig als im erſten Fall haben wir es hier offenbar mit Bewegung und Beweglichem zu tun, ſondern einzig und allein mit Beziehungen zwiſchen geometriſchen Einheiten, zwiſchen mathematiſchen Größen. Die Paradoxe haben alſo keineswegs eine nur phoronomiſche Bedeutung und einen nur phoronomiſchen Wert. Sie ſind von einer weit größeren Anwendbarkeit – wir können feſtſtellen, daß ſie im Grunde in jedem geometriſchen Theorem, in jeder geometriſchen, algebraiſchen und arithmetiſchen Formel ſtecken. Um ſich davon

Digitized by Google

zu überzeugen, ist es das Einfachste, die Zenonischen Paradoxe in die mathematische Sprache zu übersetzen und hiervon einige elementare Beispiele zu geben:[1])

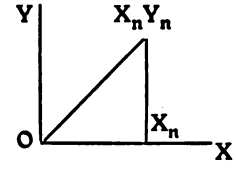
a) Die Dichotomie. Nehmen wir eine Variable X zwischen den Grenzen O und A; das Argument der Dichotomie besteht dann in dem Hinweis, daß die Variable in einer bestimmten Folge alle Werte zwischen O und A durchlaufen muß.

b) Achilles. Zwei Variablen sind durch die Beziehung $Y = AX$ verbunden. Jedem Wert des X entspricht ein und nur ein einziger Wert des Y und umgekehrt. Trotzdem wächst Y schneller als X, bis schließlich $Y = X + C$ wird.

c) Der Pfeil. In die mathematische Sprache übersetzt, besagt das Argument des Pfeils einfach folgendes: alle Werte einer Variablen sind Konstante.

d) Das Stadion. Dies Argument zeigt nur noch einmal, daß man eine eindeutige und wechselseitige Beziehung zwischen allen Punkten zweier oder mehrerer Linienabschnitte aufstellen kann – ungeachtet ihrer respektiven Größe; eine Tatsache, die durch die Formel $Y = AX$ ausgedrückt ist.

Fügen wir noch einige einfache Beispiele hinzu, die uns besser noch als abstrakte Formeln den Sinn der Zenonischen Paradoxe, entkleidet von ihrem phoronomischen Gewand, erfassen lassen. Wir wollen im Rahmen der Cartesianischen Koordinaten die denkbar einfachste Formel ins Auge fassen: $Y = X$.

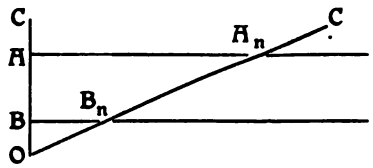


Die Linie, die durch diese Formel bestimmt wird, ist augenscheinlich eine Gerade. Jeder Punkt dieser Geraden hat notwendig einen entsprechenden Punkt auf der Linie der Abszissen und umgekehrt: es kann kein einziger fehlen und es ist auch kein einziger zu viel da. Trotzdem ist $OX_n < OX_nY_n$. Ein anderes Beispiel, das als die geometrische Darstellung des »Achilles«, wie ebenso des »Stadions« angesehen werden kann: Nehmen wir zwei parallele Geraden A und B; wenn man will sogar von gleicher Größe. Lassen wir nun diese

1) Vgl. Russell, »Principles of mathematics« Cambridge, 1903, von dem wir jedoch in mehreren Punkten abweichen.

Digitized by Google

Geraden von einer Senkrechten C schneiden, die wir um einen außerhalb der Parallelen liegenden Punkt O sich drehen lassen. Es ist evident, daß jeder Lage von C zwei Punkte auf A und B entsprechen und daß auf diese Weise alle Punkte von A in eine eindeutige und gegenseitige Korrelation zu den Punkten von B gesetzt werden – das doch nur einem Teile von A gleich ist.



Man kann uns nicht einwenden, daß wir mit der Drehung der Geraden C die Bewegung wieder eingeführt haben; denn die sich drehende Gerade stellt nichts weiter als ein Strahlenbündel dar, das vom Punkte O ausgeht.

Nehmen wir irgendeine krumme Linie, einen Kreis z. B. Bekanntlich kann man an jeden Punkt des Kreises eine Tangente legen, was so viel heißt, als daß der Kreis in keinem Punkt seiner selbst »gekrümmt« ist. Wo also krümmt er sich dann? Es ist sofort ersichtlich, daß wir wieder dem unaustilgbaren Problem des Pfeils gegenüberstehen – nämlich: »wo« bewegt sich das sich Bewegende und wie kann es sich überhaupt bewegen, da es sich in keinem Punkt seiner Bahn bewegt? Ebensowenig als in dem Zenonischen Argument kann man hier – beim Kreis – einen Ausweg suchen in der Beziehung des gegebenen Punktes zu dem ihm unmittelbar benachbarten oder dem sich unmittelbar an ihn anschließenden (wie es Evellin getan hat), und zwar einfach deshalb, weil es einen solchen unmittelbar benachbarten oder sich anschließenden Punkt überhaupt nicht gibt. Sofort steht das Problem der Dichotomie vor uns, da es unmöglich erscheint, von der Anfangsposition zur unmittelbar folgenden überzugehen, weil diese letztere überhaupt nicht existiert. Wie also soll Bewegung möglich sein?

§ 10. Das Unendliche – Descartes.

Wir sahen im Vorigen, daß sich die Zenonischen Argumente auf alle Probleme und alle fundamentalen Konzeptionen der Geometrie beziehen – wir werden jetzt sehen, daß es sich genau so mit der Arithmetik verhält, und daß wir sozusagen keinen Schritt im Reich der Mathematik tun können, ohne auf die »Dichotomie« zu stoßen. Da sich die Zenonischen Argumente auf die augen-

Digitized by Google

ſcheinlichen Schwierigkeiten gründen, die mit dem Begriff des Unendlichen zuſammenhängen, ſo iſt das eigentlich nicht erſtaunlich. Wir müſſen die Schwierigkeiten überall dort antreffen, wo wir die Konzeption der Unendlichkeit antreffen – dieſe aber findet ſich ſozuſagen überall und ganz beſonders in der Mathematik, deren eigentliche Grundlage ſie darſtellt. Wenn wir alſo den Widerſpruch als ſolchen ernſtlich anerkennen wollten, der dem Begriff des Unendlichen inhäriert, ſo müßten wir zugleich auch mit einem Schlage die ganzen mathematiſchen Wiſſenſchaften durchſtreichen und verurteilen, nicht nur die Theorie der Funktionen und der Infinitesimalrechnung, ſondern auch die ganze Euklidiſche Geometrie und die Arithmetik.

Aber iſt der Begriff des Unendlichen wirklich widerſpruchsvoll in ſich ſelbſt? Man hat es oft behauptet und man könnte die Zenoniſchen Argumente als Beweis benützen. Es iſt unmöglich, hat man geſagt, das Unendliche faſſen zu wollen, das heißt: das Nichtabgeſchloſſene als aktuell vorhanden, eine ins Unendliche fortgehende Teilung als dennoch vollzogen und vollendet! Wir glauben jedoch, daß die ſcheinbaren Widerſprüche nur aus zwei Verwechslungen reſultieren, aus der Identifikation des nur Unbeſtimmten (indefini) mit dem Unendlichen (infini) und der Anwendung finitiſtiſcher Begriffe – wie denjenigen der numeriſchen Gleichheit – auf das Unendliche. Dieſe Fragen wurden jedoch in den Arbeiten von Ruſſell und Couturat ſo erſchöpfend behandelt und aufgeklärt, daß wir nicht nötig haben, darauf einzugehen. Uns liegt hauptſächlich an dem Aufweis, daß der Begriff der aktuellen Unendlichkeit aus keinerlei anderen Begriffen abgeleitet oder rekonſtruiert werden kann. Die Konzeptionen der potenziellen Unendlichkeit, des unendlichen Anwachſens oder der Variation ohne Ende, auf die man die aktuelle Unendlichkeit hat zurückführen wollen, oder die man gar an die Stelle der letzteren hat ſetzen wollen, beruhen im Gegenteil auf dieſer, ſetzen ſie als ſolche weſenhaft voraus. Nur in der aktuellen Unendlichkeit und auf ihrem Grunde iſt die potentielle Unendlichkeit möglich. Nur im Unendlichen kann eine Größe, kann eine Variable auch ins Unendliche anwachſen und variieren. Es iſt entſchieden widerſpruchsvoll, das Unendliche, inſofern es nur das Unbeſtimmte ſein ſoll, als vollendet anzuſehen, nicht aber die aktuelle Unendlichkeit. Oder in ariſtoteliſcher Ausdrucksweiſe: Eine Sache kann ſich nicht zu gleicher Zeit im Zuſtand der Potenz und im Zuſtand des Aktus befinden; und der Aktus iſt es allemal, der der Potenz zur Grundlage dient, nicht umgekehrt. Wenn man auf einer Geraden eine unendliche Anzahl von Punkten entdecken kann,

Digitized by Google

so ist das nur deshalb möglich, weil sie dort *sind*. Und wenn man bis ins Unendliche zählen kann, so deswegen, weil die Zahl der endlichen Zahlen eine unendliche ist. Ebenso setzt der Begriff der Grenze, mit Hilfe deren man die Schwierigkeit hat umgehen wollen[1]) und den Begriff der aktuellen Unendlichkeit ausmerzen, diesen voraus – denn was soll es heißen, daß ein Punkt, daß ein Wert die Grenze einer Reihe darstellt, wenn nicht eben dies, daß man noch so nahe an der Grenze, so klein auch immer die Differenz sein mag, doch noch immer eine Unendlichkeit von Punkten, eine Unendlichkeit von Elementen dieser Reihe findet? Man sieht also, daß der Begriff der Unendlichkeit sogar zweimal in die Definition der Grenze eingeht: 1. in dem Faktor der unendlichen Anzahl der Punkte, 2. in dem der unendlichen Annäherung an die Grenze.

Aus dem Vorigen ergibt sich, daß wir das Unendliche rein für sich – als Urphänomen – setzen müssen und können. Und bei dieser Gelegenheit sei daran erinnert, daß sich zwar die Theorie von der aktuellen Unendlichkeit mit Recht an den Namen *Cantor* knüpft, daß sie aber schon lange vor Cantor zum Fundament philosophischer und mathematischer Spekulation gemacht worden ist. Aber auch von *Bolzano*, seinem genialen Vorläufer, der, in seiner Zeit unverstanden, auch von der Nachwelt vergessen wurde, wollen wir in diesem Moment nicht sprechen – sondern von dem großen Begründer der modernen Philosophie und der modernen Wissenschaft: von *Descartes*, der mit einer Kraft und Tiefe des Blickes, die der Cantors noch weit überlegen war, nicht allein die sachliche Legitimität der »Unendlichkeit« fixierte[2]) und die Unmöglichkeit aufzeigte, sie etwa an die Stelle des nur Unbestimmten zu setzen, sondern sie auch zur prinzipiellen Grundlage der Lehre vom Endlichen machte.

§ 11. Die Paradoxe des Unendlichen – Bolzano.

Bolzano hat die Legitimität und sachliche Notwendigkeit des Begriffs der aktuellen Unendlichkeit mit Klarheit erkannt. In seinem kleinen Buch »Die Paradoxe des Unendlichen« (Regensburg 1837) zeigte er den paradoxalen Charakter der Schlußfolgerungen, die man daraus ziehen will, und bewies zugleich die völlig illusionäre Natur der angeblichen Widersprüche, indem er den Begriff der Äquivalenz schuf, der auf dem Gebiet des Unendlichen demjenigen

1) So Dedekind.
2) Vgl. Briefe an Mersenne, 1637.

Digitized by Google

der Gleichheit bei endlichen Zahlen und Summen entspricht. Denn die Annahme, daß eine endliche Zahl gleich ihrer Hälfte sein soll, ist zwar augenscheinlich absurd und widerspruchsvoll, keineswegs aber, daß ein unendliches Ganzes einem Teil seiner selbst äquivalent ist. So ist z. B. die Zahl der endlichen Zahlen notwendig unendlich, und zwar – da wir die Zahlen als gegeben ansehen müssen vor dem Akte des Zählens – aktuell unendlich; trotzdem ist diese Zahl derjenigen aller geraden oder aller Primzahlen nicht überlegen – wovon wir uns leicht überzeugen können, wenn wir die Gesamtheit aller Zahlen mit den geraden oder den Primzahlen in eine eindeutige und gegenseitige Zuordnung setzen. Ebenso ist die Zahl aller rationalen Zahlen oder selbst die aller algebraischen Zahlen nicht etwa »größer« als die der ganzen Zahlen. Alle diese Mengen sind untereinander äquivalent und die Anzahl aller algebraischen Zahlen ist nicht größer als diejenige dieser selben Zahlen zwischen den Grenzen 0 und 1, oder allgemeiner ausgedrückt zwischen irgendwelchen gegebenen Grenzen. Auf Grund dieser Fixierung begreifen wir nun leicht, weshalb die Möglichkeit, alle Punkte zweier verschiedener Bahnabschnitte (Achilles und das Stadion) restlos einander zuzuordnen, keineswegs die Gleichheit dieser beiden Abschnitte impliziert. Äquivalenz impliziert nicht Gleichheit; die erstere ist eine Relation im Unendlichen, die letztere eine solche im Endlichen.

§ 12. Georg Cantor.[1])

Cantor, der die Ideen Bolzanos weiter entwickelte, kam zu noch interessanteren Ergebnissen. Er machte kühn den Begriff der unendlichen Menge, der unendlichen Anzahl zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen und begründete damit eine »Arithmetik des Unendlichen«. Indem er den Begriff der Ordnung auf das »Unendliche« anwandte, schuf er den Begriff der transfiniten Ordinalzahlen. Wir können uns mit dieser Theorie nicht weiter beschäftigen – die einzigen Punkte, die uns hier angehen, sind die folgenden: 1. Cantor definiert die unendliche Menge durch ihre Eigenschaft, einem Teil ihrer selbst äquivalent oder mit ihm, wie er sagt, von gleicher Mächtigkeit zu sein. Dabei stellt es sich heraus, daß man eine endliche Menge formal nicht anders definieren kann als durch die negative Eigenschaft, nicht von gleicher Mächtigkeit mit einem Teil ihrer selbst zu sein: was wiederum heißt, daß sie eben nicht unendlich ist. In einer logischen Konstruktion der Arithmetik müßte infolgedessen

1) Vgl. Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre.

Digitized by Google

der Begriff des Unendlichen und die Theorie der Mengen der Arithmethik der endlichen Zahlen vorausgehen, ihr logisch vorausgehen, indem sie ihr zum Fundament dient. Der Begriff des Unendlichen ist Voraussetzung in der Arithmetik ebensogut als in der Geometrie. Der tiefere Grund liegt in dem Wesen der endlichen Zahl selbst. Da sich die Reihe der endlichen Zahlen notwendig ins Unendliche fortsetzt, so muß offenbar der Begriff des Unendlichen schon in der Definition der endlichen Zahl enthalten sein.

2. Die Untersuchungen Cantors über den Begriff der Grenze und des Continuums haben ein Resultat von außerordentlicher Wichtigkeit ergeben: das Continuum ist mit dem abzählbaren Unendlichen nicht von gleicher sondern im Verhältnis zu ihm von einer unendlich größeren Mächtigkeit. Es gibt also mindestens zwei Unendlichkeiten![1])

Bei der Analyse der Grenze stößt man auf das, was Cantor »Häufungspunkt« nennt. Er definiert ihn durch die Tatsache, daß man in was immer für einer Entfernung von diesem Punkt auf mindestens einen Punkt stößt, der zur Reihe gehört; woraus unmittelbar folgt, daß diese »angenähertsten« Punkte in unendlicher Zahl vorhanden sind und daß es nicht noch nähere gibt. Indem Cantor die wesentlichen Eigenschaften eines Continuums festzustellen versuchte, fand er folgende Charakteristika, die allerdings nicht, wie er glaubte und wie wir gleich zeigen werden, zu einer »Definition« des Continuums benutzt werden können: alle Punkte eines Continuums sind Häufungspunkte und alle Häufungspunkte gehören zur Einheit oder zum Ganzen des Continuums selbst. Spezieller ausgedrückt: Die Einheit des Continuums ist eine Einheit von vollkommener Kohäsion oder Dichtigkeit. Zwischen irgendwelchen zwei Punkten eines Continuums gibt es notwendig eine (kontinuierliche) Unendlichkeit andrer. Es gibt keine zwei Punkte, die aneinander grenzen; alle sind durch den gleichen Abgrund einer Unendlichkeit von Punkten voneinander getrennt. Hier erscheint zum letztenmal die Dichotomie und hier verlassen wir sie auch endgültig. Denn da, wie gezeigt, das Problem allen mathematischen Disziplinen gemeinsam ist und die Schwierigkeiten, die es impliziert, nicht Widersprüche, sondern bloße

1) Es gibt aber auch bloß zwei Unendlichkeiten, zwei Mächtigkeiten. Es gibt keine Mächtigkeit zwischen der abzählbaren Unendlichkeit und dem Continuum, auch keine noch über dem letzteren. Alle Versuche, eine dem Continuum noch übergeordnete Mächtigkeit aufzuweisen, sind meines Erachtens falsch, da sie alle den Zermeloschen Wohlordnungssatz voraussetzen, dessen Beweis aber einen circulus vitiosus impliziert.

Digitized by Google

Paradoxe sind, so brauchen wir ihnen in einer positiven Analyse der Bewegung nicht Rechnung zu tragen. Überall wo wir mit Begriffen wie denjenigen der Entfernung, der Geraden, des Weges, des Körpers operieren, befinden wir uns in einer Sphäre, die das Zenonische Problem als gelöst voraussetzt, weil sonst alle diese Begriffe, Gerade, Weg, Entfernung, Körper, gar keinen Sinn hätten. Das Problem gehört einer weit tieferen Schicht an — der der reinen Mathematik. Für die Dimension, in der Bewegung überhaupt in Frage kommt, existiert das Zenonische Problem nicht mehr.

§ 13. Das Unendliche und das Continuum.

Zur Analyse der Bewegung können wir nicht übergehen, ohne einige Worte über das Continuum gesagt zu haben. Durch eine seltsame Verirrung glaubte Cantor, der mit solcher Kraft und Präzision die Unmöglichkeit aufgewiesen hatte, das Unendliche zu definieren, die Unmöglichkeit, es aus einfacheren Elementen herauskonstruieren zu wollen — glaubte er, eine konstruktive Definition des Continuums geben zu können, oder vielmehr des kontinuierlichen Quantums. In Übereinstimmung mit Russell meinte er eine solche gefunden zu haben. Wir erwähnten sie oben schon. Unserer Meinung nach kann diese Definition nur als eine Entwicklung des einfachen Wortsinnes von »kontinuierlicher Größe« aufgefaßt werden, keineswegs aber als eine konstruktive Definition. Die Idee der Kontinuität, des Continuums ist eine *einfache* Idee, die auf eine andre nicht zurückgeführt werden kann — ebensowenig wie diejenige des Unendlichen. Die Definition Cantors ist ein Zirkel. Sagt man, das kontinuierliche Ganze müsse vollkommen sein, so gibt man nur der Tatsache Ausdruck, daß alle Häufungspunkte im Ganzen inbegriffen sein müssen — eine Idee, welche die Idee »anderer« Häufungspunkte impliziert als die Häufungspunkte, die zur Reihe, zum unendlichen Ganzen gehören; von Punkten »zwischen« und »außerhalb« der Punkte des Ganzen. Was wiederum nichts anderes ist als die Idee einer kontinuierlichen »Mitte«. Man könnte sogar sagen, daß schon die Idee der Grenze diejenige des Continuums voraussetzt.

Es ist also notwendig, zwischen dem Continuum und der kontinuierlichen Größe sorgfältig zu unterscheiden. Erst beim Continuum selbst erhebt sich das wahre philosophische Problem, das ewige ontologische Problem des $\mu\dot{\eta}\ \ddot{o}\nu$. Denn das Continuum entzieht sich in sich selbst jeglicher Bestimmbarkeit nach Größe, Zahl oder der-

Digitized by Google

gleichen. Man kann in ihm weder das Große, noch das Kleine unterscheiden, wie Plato sagt. Man kann seine verschiedenen Teile nicht miteinander vergleichen. Ja, man kann in ihm überhaupt keine Teile fixieren. Es ist weder eine Mehrheit (im Sinne eines Ganzen), noch eine Größe. Es ist sozusagen die Andersheit an sich selbst, es ist das »ἕτερον«, wie Plato sagen würde. Man kann es nicht zählen und nicht messen. Man kann nicht einmal sagen, daß das Ganze, daß die unendliche Ausbreitung ihrem kleinsten Teil äquivalent sei, weil die Begriffe des Ganzen und des Teils auf sie überhaupt nicht anwendbar sind. Es ist weder eine Einheit, noch eine Vielheit, denn diese beiden Ideen sind einander korrelativ — es ist (wenn es überhaupt ist) eine nicht einige Einheit und ein »nicht vielfältiges Vielfaches«. Es ist das wahre μὴ ὄν, das Chaos ohne Grenze und ohne Zahl — diese einige, unendliche und unteilbare Ausgedehntheit des Spinoza, dieses Bastardwesen, wie es Plato nennt. Und eben diese fast unausdrückbare Eigenschaft der kontinuierlichen Ausdehnung ist es, die beim Studium kontinuierlicher Größen hervorspringt, die es macht, daß der unendliche Raum als ganzer irgendeinem Teil seiner selbst zugeordnet werden kann, daß er auf irgendeinem Abschnitt einer geometrischen Geraden »abgetragen«, durch ihn dargestellt werden kann. Hier schon in dem Übergang des reinen Raums, des reinen Continuums in sich selbst zur kontinuierlichen Größe, zum begrenzten Raumteil, liegt der Abgrund! Der durch alle faktischen Teile, Geraden, Körper usw. faktisch überwundene Abgrund! Die Bewegung — in der und mit der jener Abgrund ebenfalls eo ipso überwunden ist — bringt keine neue Schwierigkeit, kein spezielles Paradoxon mit sich. Nicht müssen wir fragen: wie es möglich ist, daß ein Körper einen ins Unendliche teilbaren Raum überwinden kann, daß er eine Strecke zu passieren vermag, die aus unendlich vielen Punkten zusammengesetzt ist, sondern vielmehr: wie es möglich ist, daß das jeder Größenbestimmung transzendente Continuum zur Geraden, zum Körper, zur Entfernung wird. Wie man dazu kommt, nicht etwa das Teilbare zu synthetisieren, sondern im Gegenteil das Unteilbare und Unmeßbare zu teilen und zu messen! Und gewiß ist es nicht einmal der Anfang einer Lösung oder einer Aufklärung, wenn man den Raum oder die Zeit als »subjektiv« erklärt, als reine Apperzeptionen u. dgl. Denn ob er reell oder subjektiv ist, ob »in intellectu« oder »extra intellectum« — das Problem bleibt das gleiche. Genau so, wie wir ihn wesenhaft vorstellen, birgt er das Problem in sich; es ist die Idee des Continuums, die wir nicht fassen können.

Digitized by Google

Nicht der ins Unendliche teilbare Raum ist es, der uns gegen die Möglichkeit der Bewegung Einwände liefern könnte, sondern gerade der unteilbare Raum, und diese Einwände betreffen außerdem keineswegs die Bewegung als solche. Die wirklichen Probleme und Schwierigkeiten sind ontologischer Natur, sie resultieren aus der Konstitution des Seienden selbst.[1]) Sie erheben sich lange bevor wir auf Bewegung treffen, lange bevor uns die Bewegung selbst zu einem Problem werden kann. In der Analyse dieses Spezialproblems (von dem Wesen der Bewegung) können sie uns infolgedessen in keiner Weise beunruhigen und hindern.

Wir glauben, daß die vorigen Betrachtungen den Weg zu einer materiellen Analyse der Bewegung einigermaßen freigemacht haben. Und das allein stand uns als Aufgabe vor Augen. Die wenigen Bemerkungen, die wir jetzt noch hinzufügen, haben keinen anderen Zweck, als die positiven Analysen Noëls und Bergsons in einigen, wie es uns scheint, wesentlichen Punkten zu ergänzen.

§ 14. Bewegung.

Wir wollen nicht alle Arten von Bewegung untersuchen und das brennende Problem der Bewegung und des Bewegbaren nicht in seiner strengen Allgemeinheit ins Auge fassen – wir beschränken uns auf die Bewegung von Körpern. Was wir sagen wollen, wird vielleicht in manchem trivial erscheinen, als etwas, »was sich von selbst versteht«; aber vergessen wir nicht den berühmten Ausspruch von Cauchy: Es gibt nichts Wunderbareres als das, was sich von selbst versteht.

Wie alle wahren Urphänomene ist die Bewegung mit keiner Definition faßbar. In dem komplexen Phänomen der reellen Bewegung alle es konstituierenden Momente zu enthüllen und herauszustellen, alles auszuschalten, was nur eine wenn auch notwendige Folge oder Bedingung ist – »Bewegung« also in ihrer wesenhaften Reinheit zu begreifen versuchen und sie als solche von verschiedenen Standorten aus zu charakterisieren, ist alles, was wir tun können. Bewegung ist keine bloße Translation, wenn Translation nichts weiter als Ortsveränderung heißt. Man kann sich denken, daß ein Körper plötzlich an einem Ort verschwindet und – durch irgendein Wunder – an einem anderen wiedererscheint. Unter dieser Voraussetzung (die

1) Es scheint uns, daß hierin auch der tiefe Sinn der Argumente des eleatischen Dialektikers besteht. Das Problem der Bewegung ist für ihn nur ein Beispiel – das frappanteste Beispiel der Unmöglichkeit, das Eine, das Continuum zu teilen und zu begrenzen.

Digitized by Google

Motakallimûn und die Okkasionalisten fassen jede Bewegung so auf) fände Bewegung im eigentlichen Sinne überhaupt nicht statt. Bewegung bringt, wenn sie sich realisiert, eine Ortsveränderung mit sich, sie ist mit ihr aber nicht identisch. Ebensowenig ist aber Bewegung ein Impuls oder eine Tendenz – selbst übrigens zwei gänzlich verschiedene Dinge. Eine Tendenz kann vorhanden sein und ein Impuls kann dieser Tendenz folgen – Bewegung aber geht trotzdem nicht vor sich; wie es z. B. der Fall ist, wenn wir versuchen, einen gelähmten Arm zu heben. Aus dem gleichen Grunde ist Bewegung auch keine Kraft.[1]) Wohl ist eine Kraft notwendig, um einen Körper in Bewegung zu *setzen*; aber wenn die Bewegung einmal gegeben und realisiert ist, wirkt sie höchstens noch, um die Hindernisse zu beseitigen, die der Bewegung entgegenstehen – oder im Fall freier, im Fall lebendiger Bewegungen, um ihr ein bestimmtes immanentes Ziel vorzuschreiben. Man muß nämlich, wie es uns scheint, zwischen lebendigen und »toten« Bewegungen streng unterscheiden – zwischen Bewegung als Akt und Bewegung als Zustand.[2]) Bewegung, als Akt genommen, hat notwendig Anfang und Ende; sie bildet in diesem Fall ein wirkliches Ganzes, eine im Hinblick auf ihr Ziel in sich selbst organisierte Einheit, eine teleologische Einheit, deren Teile – das Vorher und das Nachher – sich durchdringen und gegenseitig bestimmen. Sie ist notwendig im Raum und in der Zeit begrenzt; und zwar trägt sie ihre Begrenzung in sich selbst: dächten wir auch alle Hindernisse entfernt, würde sie, durch ihre innere Kraft bewogen, doch einmal aufhören. Die Bewegung als Zustand dagegen ist unbegrenzt im Raum und in der Zeit. Sie hat kein Ziel, welches sie verfolgt, sondern bloß eine Richtung, welcher sie folgt. Wären alle Hindernisse beseitigt, würde sie sich bis ins Unendliche weiter fortsetzen.

Was nun also ist Bewegung? Sie ist jenes eigentümliche Fortschreiten des Körpers in sich selbst und an sich selbst[3]) – das eben,

1) Was man auch deutlich an den Bewegungen von Phantomen sehen kann, allgemein bei allen rein phoronomischen Phänomenen.

2) Der ganze Gegensatz zwischen der antiken und der modernen Physik läßt sich auf dieses Eine zurückführen: während für Aristoteles Bewegung notwendig ein Akt ist, wird sie für Descartes wie für Galilei nur noch ein Zustand.

3) Der scholastische Begriff vom Conatus scheint mir die Kraftkomponente noch zu enthalten. So bei R. Bacon und Galilei, bei denen der Conatus schon eine Quantifizierung impliziert. Der Begriff vom Impetus, besonders bei Duns Scotus, würde, wie es mir scheint, dem echten Bewegungsbegriff am nächsten kommen.

Digitized by Google

was übrig bleibt nach Ausschaltung aller der heterogenen Elemente, die wir aufzählten. Bewegung ist als solche nicht ausgedehnt und nicht teilbar. Sie ist also auch nichts Körperliches, obwohl sie ein physisches Phänomen ist. Und keineswegs etwas Psychisches, wie Bergson – sich hauptsächlich an vitalen Bewegungen orientierend – sagt, der damit den vitalistischen Standpunkt des Aristoteles neu aufleben läßt.

§ 15. Bewegung und Ruhe.

Bewegung ist korrelativ zur Ruhe. Sie schließen sich gegenseitig aus. Bewegung wie Ruhe sind in der Zeit, aber auf verschiedene Weise. Sie sind beide nicht nur in der Zeit gelegen, sondern haben auch notwendig in ihr eine bestimmte Erstreckung: d. h. sie dauern. Das aber unterscheidet Ruhe von bloßer Unbewegtheit, die nur momentan sein kann – da sie zwar auch in der Zeit gelegen ist, aber nicht dauert.[1]) Bewegung besitzt nun für sich genommen noch ein drittes Charakteristikum in bezug auf die Zeit: sie realisiert und konstituiert sich im eigentlichen Sinne in ihr, was bei der Ruhe nicht der Fall ist. Entsprechend realisiert und konstituiert sich die Bewegung, nicht aber die Ruhe, im Raum. Ruhe ist nicht räumlich, sie ist in sich selbst und durch sich selbst nicht »im Raum«; der Raum spielt nur indirekt hinein, insofern der ruhende Körper sich im Raum befindet. Bewegung ist notwendig kontinuierlich – ein absoluter Sprung wäre die Negation der Bewegung. Das Bewegungsobjekt bewegt sich und ist in Bewegung in jedem Punkt und jedem Moment seiner Bahn. Es bewegt sich dagegen weder an dem Ort, wo es »ist«, noch an dem Ort, an dem es nicht mehr ist, und folglich weder am Ort, noch im Augenblick seines Abganges, noch in dem seiner Ankunft. Zu dieser Einsicht führen uns noch zwei andere Erwägungen: Abgang wie Ankunft sind Momentanphänomene, sind Augenblicksereignisse, die als solche keine Dauer haben; sie besitzen sozusagen keine zeitliche Erdehnung und Fülle in sich selbst; sie sind weder Ruhe, noch Bewegung. Der sich bewegende Körper passiert alle Punkte seiner Bahn; seinen Ausgangs- und Ankunftspunkt passiert er nicht. Anfang wie Ende der Bewegung sind weder mit Bewegung noch mit Ruhe an sich selbst vereinbar; aber als Augenblicksphänomene, die sich sozusagen »auf dem Platz« abspielen und sich untereinander genau entsprechen, sind sie mit Unbewegtheit sehr wohl vereinbar. Ein Körper also, der im selben Augenblick abgehen und ankommen

1) Alles Ruhende ist unbewegt, aber nicht umgekehrt.

Digitized by Google

würde, wäre in diesem Augenblick und an diesem Orte als solcher unbewegt. Er bewegt sich nicht, aber er ist auch keineswegs in Ruhe – wie die aufeinanderfolgenden Schwingungen eines Pendels. Da die Richtung einer Bewegung ein frei variierbares Element ist, so folgt aus dem Vorigen, daß zwei aufeinanderfolgende Bewegungen, die dieselbe Richtung und dieselbe Geschwindigkeit haben und nur durch ein momentanes Anhalten voneinander getrennt sind (wenn Ankunft und Abgang zeitlich miteinander koinzidieren) niemals mit einer einzigen Bewegung identifiziert werden können, die ebenso lange dauert als diese zwei zusammen – obgleich also die gebrauchte Zeit und der durchlaufene Raum im strengsten Sinne einander gleich sind.[1])

In die Untersuchung aller der Probleme, die sich auf Geschwindigkeit, Richtung, Wechsel der Geschwindigkeit und der Richtung, auf absolute Bewegung und relative beziehen, können wir hier nicht mehr eingehen – das würde eine spezielle Arbeit nötig machen. Wir erlauben uns, mit einer paradoxen Wendung zu schließen, die alles enthält, was sich in unserer Analyse als wesentlich herausstellte: weder Bewegung noch Ruhe beginnen und enden als solche, obwohl sie einen Anfang und ein Ende haben, weil es weder einen ersten noch einen letzten Moment der Bewegung oder der Ruhe an sich selbst gibt; noch auch gibt es einen Moment, der auf irgendeinen herausgenommenen Moment der Bewegung oder der Ruhe unmittelbar folgte oder ihm unmittelbar vorausginge! Aber diese Paradoxie erschreckt uns jetzt nicht mehr; denn wir wissen, daß sie nur eine andere Seite der Kontinuität, der vollkommenen »Kohäsion« der Bewegung in sich selbst ist – des Mangels an absoluter Auflösbarkeit.

Schluß.

In unserer Abhandlung haben wir die von Evellin, Noël und Bergson gegebenen Lösungen der Zenonischen Paradoxa kritisch dargestellt und erörtert, weil sie uns die von altersher immer wiederkehrenden, prinzipiell einzig möglichen Lösungswege in einer unübertrefflichen Reinheit und Konsequenz darzustellen schienen. Auf die in der philosophischen Literatur sonst noch vorliegenden Lösungsversuche einzugehen schien uns überflüssig, da sie im allgemeinen prinzipiell nichts Neues bieten.

1) Das Problem der Unterbrechung der Bewegung lassen wir außerhalb unseres Betrachtungskreises.

Digitized by Google

Wir haben es ebenfalls unterlassen, die Behandlung der Zenonischen Paradoxe durch Adolf Reinach[1]) zu analysieren, da der Sinn und Zweck seiner Arbeit in einer tiefgehenden materiellen Analyse des Bewegungsproblems besteht – die Zenonischen Paradoxe dagegen nur vorübergehend behandelt und als ein traditioneller, bequemer Ausgangspunkt benützt werden. Die eigentlichen Bewegungsprobleme, zu deren Klärung Reinach so viel beigetragen hat, hängen ja von der Behandlung der Zenonischen Probleme nicht ab.

1) Vgl. »Über das Wesen der Bewegung« in: Adolf Reinach, Gesammelte Schriften, Halle 1921.

Zusätze und Berichtigungen.

Seite 604, Zeile 14, lies: aus unteilbaren letzten Elementen

Seite 604, Zeile 21: Anmerkung: Die Auffassung der Paradoxie als einer logischen Schwierigkeit, die darin bestünde, daß die Lösung einer Aufgabe (das Erreichen eines Punktes) schon die Lösung einer genau gleichen Aufgabe voraussetzt, ist mit der unseren äquivalent, denn die Schwierigkeit kann nur dann zu bestehen scheinen, wenn die Zahl der Vor-Lösungen unendlich ist.

Seite 605, Zeile 8, lies: parallel zu der ersten

Seite 607, Zeile 2, lies: einer gleichen Zahl

Digitized by Google